Claude Mossé

La mujer en la Grecia clásica



Fue en Grecia donde se pusieron los cimientos de nuestra civilización occidental, donde comenzó a configurarse una concepción de la mujer que ha llegado con mayor o menor fuerza a nuestro siglo, y que seguramente seguirá existiendo en el próximo.

Con un extraordinario conocimiento de la historia y la literatura griegas, la autora nos describe la situación de la mujer en Grecia desde los tiempos homéricos hasta la época helenística, reconociendo el papel secundario de la mujer en la vida antigua, limitado a la procreación y al gobierno de la casa. Las grandes figuras femeninas como Helena, Andrómaca, Penélope, Clitemnestra, Hécuba, Areté y muchas otras, por no citar a las diosas, tienen tanta cabida en esta obra como las cortesanas —Neera, Aspasia, Teodota—, las sirvientas, las esclavas y las guerreras espartanas, resultando de todo ello una visión rigurosa de la mujer en la Antigüedad.



Claude Mossé

La mujer en la Grecia clásica

ePub r1.1
Titivillus 18.03.16

Título original: *La Femme dans la Grèce antique*
Claude Mossé, 1983
Traducción: Celia María Sánchez
Diseño de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



Prólogo a la edición española

La historia de las mujeres ha pasado a formar parte de la Historia desde hace solo unos veinte años. No hay duda de que los movimientos feministas de finales de los años sesenta tienen mucho que ver con este interés nuevo por esa mitad de la humanidad hasta ahora excluida de la gran Historia por considerarla ajena a ella. Y una muestra de ello es que los primeros estudios sobre la historia de la mujer aparecieron en Estados Unidos, donde los movimientos feministas se desarrollaron con más fuerza.

Pero era grande el riesgo de que la historia de la mujer se pusiera al servicio de un feminismo militante, y para convencerse de ello basta con echar una ojeada a las numerosas publicaciones aparecidas tanto en Estados Unidos como en Europa occidental durante los dos últimos decenios. La Antigüedad se ofrecía como campo singularmente abonado para un intento semejante, pues, y tal vez más que en ningún otro momento de la historia, la mujer se nos muestra en este período como una menor, excluida especialmente de las dos actividades fundamentales en la vida del hombre griego o romano: la política y la guerra. Rebajada a la categoría de guardiana del hogar doméstico, sin apenas diferencias con la esclava, la mujer griega es un ejemplo especialmente ilustrativo de lo que supone el sometimiento de una parte de la humanidad por la otra. Y no sería difícil mostrar multitud de citas tomadas de los más relevantes escritores y pensadores de la Grecia antigua en apoyo de esta tesis.

Sin embargo, para quien está algo familiarizado con dichos escritores y pensadores, las cosas no son tan simples. Ciñéndonos al ejemplo griego, pues es el objeto de nuestro estudio, no puede dejar de sorprendernos la presencia efectiva de las mujeres en la epopeya, el teatro, y por supuesto en la vida cotidiana, tal y como se nos es dado imaginarla a partir de las fuentes de que disponemos. Basta con recordar a Helena, responsable de la guerra de Troya, Andrómaca o Penélope, modelos de esposas fieles, la temible Clitemnestra, las protagonistas de Aristófanes, intrépidas e irreverentes, las mujeres espartanas y las cortesanas atenienses para interrogarnos sobre cuál era el lugar real que ocupaban las mujeres en las sociedades de la Grecia antigua. La primera dificultad con que nos enfrentamos es, por supuesto, que todas nuestras fuentes, o casi todas, son de procedencia masculina, y solo algunas poetisas, entre las que sobresale la célebre Safo de Lesbos, nos han dejado huellas de palabras femeninas. Cuando Penélope se dirige, en la *Odisea*, a los pretendientes, es el poeta quien la hace hablar. Cuando Clitemnestra evoca las miserias de la esposa que se queda en el hogar esperando el retorno del guerrero, en realidad es Esquilo el que habla por su boca. No hay más remedio que aceptarlo así. Pero ¿acaso por ello vamos a renunciar al intento de definir cuál era el lugar de las mujeres en la Grecia antigua? De hecho es imprescindible, para no perdemos en el intento, tener presente una doble exigencia. Por un lado, y ya que se trata de reconstruir lo que era la condición femenina en la Grecia antigua, no separar el estudio de esta condición de las

realidades sociales e históricas. Estas no han dejado de evolucionar entre los siglos VIII y IV antes de J. C., en relación con el paso de una sociedad aristocrática a una sociedad «isonómica», es decir, basada en la igualdad de los miembros de la comunidad cívica. Pero una igualdad que no fue capaz de hacer que desaparecieran las desigualdades sociales, no desdeñables en absoluto al hablar de las «mujeres», ya que las «reinas» homéricas o la esposa de un rico hacendado en la Atenas del siglo IV no podían de ninguna manera compararse a la pobre mujer que, para criar a sus hijos en ausencia de su marido, prisionero de guerra, vendía cintas en el ágora de Atenas. Pero también, y por otra parte, hay que tener en cuenta las representaciones de la mujer y el lugar que estas ocupaban en el mundo ideal de los griegos de la Antigüedad, a fin de evaluar, en la medida de lo posible, cómo dichas representaciones reflejan una realidad que solo podemos aprehender a través de ellas. La tarea no es fácil. Era necesario, no obstante, intentar llevarla a cabo, sin olvidar por un momento que seguramente no podremos nunca reconstruir un pasado siempre inasible.

Febrero 1990

Primera parte.
La condición femenina

Capítulo 1.
La mujer en el seno del *oikos*

El término griego *oikos* tiene un significado muy rico y complejo. Esta complejidad no queda suficientemente plasmada si lo traducimos como dominio o propiedad. Porque si bien es cierto que con *oikos* se hace referencia en primer lugar a la hacienda, unidad de producción fundamentalmente agrícola y ganadera, donde sin embargo ocupa también un lugar importante la artesanía doméstica, se utiliza además, y tal vez con más frecuencia, para referirse a un grupo humano estructurado de manera más o menos compleja, de extensión más o menos grande según las épocas, y donde el lugar que ocupan las mujeres se inscribe por consiguiente en función de la estructura misma de la sociedad cuya unidad básica está constituida por el *oikos*.

El término aparece ya en los poemas homéricos, y sobre todo en la *Odisea*. La *Ilíada* relata más que nada combates, y muy raras veces se menciona la vida «normal», la del tiempo de paz. En cambio, la *Odisea* arrastra al lector detrás de Ulises no solamente a ese «mundo de ninguna parte» adonde le conduce el odio de Poseidón, sino también a la «casa» de Penélope, en Itaca, a la de Helena, tras su regreso al hogar en Esparta, una vez obtenido el perdón, y a la patria de Areté, esposa de Alcínoo, a Esqueria, para estar junto a ella y junto a su hija Nausícaa. Ahora bien, estas mujeres que acabo de mencionar son esposas o hijas de reyes. Es decir, el *oikos* es en este caso también un centro de poder.

Cuatro siglos más tarde, el ateniense Jenofonte, exiliado en territorio lacedemonio tras haber sido condenado por sus conciudadanos como traidor, acusado de haber combatido junto a los enemigos de su patria, redacta un diálogo en el que hace hablar a su maestro Sócrates y a un interlocutor; este, poseedor de una vasta hacienda, demostrará al filósofo que la *oikonomia*, el arte de administrar bien un *oikos* (de donde procede nuestra «economía»), está al alcance de cualquier hombre sensato. En el *oikos* de Iscómaco es la esposa, la dueña de la casa, la que controla el trabajo que se realiza en el interior de esta, y este control, esta dirección derivan de una autoridad que es de naturaleza «real»: la del jefe que sabe mandar y hacerse obedecer. Pero la esposa de Iscómaco no es una reina, e Iscómaco, aunque es rico y respetado, no deja de ser por eso uno de los 30 000 ciudadanos de Atenas en quienes recae colectivamente la soberanía de la ciudad, una soberanía que se ejerce en las asambleas populares, fuera del *oikos*. Entre Penélope y Nausícaa por una parte, y la joven esposa de Iscómaco por otra, hay a la vez continuidad y ruptura: continuidad en la función llevada a cabo en el seno de una unidad de producción, ruptura en lo que esta función representa en el seno de una sociedad determinada. Para dar cuenta de una y otra hay que ir, no hay más remedio, directamente a los textos de que disponemos.

A. La mujer en la sociedad homérica

Penélope, Helena, Nausícaa, pero también Clitemnestra, Andrómaca, Hécuba, son en primer lugar reinas o princesas, las esposas de los héroes que se enfrentan en esta guerra salvaje que dura diez años. ¿Qué pueden enseñarnos acerca del lugar que ocupa la mujer en la sociedad homérica? Dejemos de lado la disputa que enfrenta a los que creen en la historicidad de la sociedad descrita por el poeta y aquellos que la rechazan como algo fantástico. Como se dirige a una sociedad aristocrática, el bardo que va de «casa» en «casa» recitando las antiguas hazañas de los héroes las recrea como él y sus oyentes imaginan que se vivía en aquellos tiempos lejanos en que Agamenón era el «rey de reyes». Pero si bien todo lo que se refiere a los héroes está teñido de valores positivos —oro en abundancia, palacios suntuosos, espléndidos festines—, cuando se pasa a las escenas de la vida cotidiana, cuando se entra en la casa, aunque esta sea bautizada con el nombre de palacio, nos encontramos con una realidad concreta que tiene para el historiador un valor incalculable. Y esta realidad es, en primer lugar, la de las mujeres.

Entre estas podemos establecer dos grupos socialmente diferenciados: de un lado, las mujeres o las hijas de los héroes, del otro, las sirvientas. Sin embargo, hay que situar aparte el grupo ambiguo constituido por las cautivas. Estas son generalmente de origen real, o al menos de sangre noble. Pero los azares de la guerra las han hecho caer en manos de los enemigos de sus esposos y de sus padres. Convertidas en parte del botín, se ven condenadas la mayoría de las veces a compartir el lecho de aquel al que les han caído en suerte, destinadas por ello incluso a la humillación, salvo si están unidas a su vencedor por un sentimiento de afecto o de amor. No se menciona para nada a las mujeres del pueblo, como si los Tersites y otros hombres vulgares que constituyen el grueso del ejército estuviesen privados de ellas. Es evidente que al poeta y a sus oyentes les traía sin cuidado. Y además, dejando aparte la cuestión de la realeza, su papel en el *oikos* y en la sociedad no era seguramente muy diferente al de las esposas de los héroes. Pero solamente estas últimas cumplían una triple función: eran esposas, reinas y señoras de la casa.

En primer lugar eran esposas, o futuras esposas en el caso de la joven Nausícaa, y esto nos obliga a esclarecer dos aspectos del matrimonio: el aspecto social y el que podríamos llamar aspecto afectivo. Nos encontramos con una primera evidencia: en el mundo de los poemas, el matrimonio es ya una sólida realidad social. Sin embargo, en una sociedad prejurídica como la de Homero, esta realidad toma formas diversas que han sido señaladas por todos aquellos que han intentado definirla. Como observa J. P. Vernant, encontramos en ella «… prácticas matrimoniales diversas, que pueden coexistir unas con otras porque responden a finalidades y objetivos múltiples, ya que el juego de intercambios matrimoniales obedece a reglas muy simples y muy libres, en el marco de un comercio social entre grandes familias nobles, en el cual el

intercambio de las mujeres se revela como un medio de crear vínculos de solidaridad o de dependencia, de adquirir prestigio, de confirmar un vasallaje; comercio en el que las mujeres son consideradas bienes preciosos, comparables a los *agálmata* cuya importancia en la práctica social y en las mentalidades de los griegos de la época arcaica ha señalado Louis Gernet[1]».

La práctica más extendida se inscribe en el sistema de intercambios que los antropólogos denominan como el de dote-por-dote. Es decir, que si el esposo «compra» a su esposa al padre de esta, esta «compra» no se puede reducir a una transacción del tipo «una mujer por tantas cabezas de ganado». El padre de la joven puede escoger a su futuro yerno por otras razones que las puramente materiales, y si bien es cierto que entre varios pretendientes escogerá a aquel que ofrezca los *hedna* (regalos de boda) más valiosos, puede sentirse tentado también de entregar a su hija sin *hedna* a un hombre cuyo prestigio y honor repercutirán sobre su descendencia. El ejemplo de una joven prometida sin *hedna* que con más frecuencia se menciona es el ofrecimiento que hace Agamenón a Aquiles, para que vuelva a combatir, no solamente de trébedes, relucientes objetos de oro, caballos, cautivas, sino también de una de las tres hijas que le había dado Clitemnestra: «Que se lleve la que quiera, y sin necesidad de dotarla, a la casa de Peleo[2]».

Es evidente que el carácter excepcional de Aquiles, unido a las circunstancias no menos excepcionales del combate, explica en esta ocasión la donación gratuita que hace Agamenón de su hija. Y aunque en un contexto diferente, es asimismo el carácter un tanto excepcional del reino de Alcínoo, a medio camino entre el mundo real y el mundo bárbaro de los «relatos», el que explica a su vez que este pueda pensar en entregar a su hija Nausícaa al héroe, despojado de todo, varado en su orilla[3]. Esta anomalía se justifica también a causa, por un lado, de la grandeza y la fama de Ulises, y por otro, de la dificultad de encontrar en el mismo lugar un esposo digno de la hija del rey. Sin embargo, aunque es justo subrayar, como lo han hecho M. I. Finley y J. P. Vernant, que el matrimonio no es signo de una compra pura y simple y que «… se inscribe en un circuito de prestaciones entre dos familias», estas prestaciones, ofrecidas como *hedna* por el futuro yerno a su futuro suegro, no dejan de ser la forma «normal» en que se manifiestan las prácticas matrimoniales. Recordemos a este respecto, aunque en otro plano presenta un carácter un tanto peculiar sobre el que volveremos, el ejemplo de Penélope: si Telémaco, una vez confirmada la muerte de Ulises, entra en posesión de su patrimonio, y si Penélope acepta volver a casa de su padre, es a este a quien los pretendientes se dirigirán para conseguirla «… a cambio de regalos. Después, Penélope se casará con aquel que más haya ofrecido[4]».

Así pues, la forma más extendida, aunque no la única, de que un noble consiga una mujer es el intercambio de presentes, el pago de los *hedna*. La mujer se convierte así en la esposa legítima, *álochos*, la que comparte el lecho y de la que se espera que conciba hijos. Hay que señalar que también aquí las prácticas matrimoniales

presentan variantes reveladoras de un estado de las relaciones sociales no bien fijado todavía. En efecto, la esposa se instala casi siempre en casa de su esposo o del padre de este, si vive todavía: recuérdese el ejemplo de cuando Agamenón trata de que Aquiles vuelva de nuevo al campo aqueo y le propone que se lleve a la hija que prefiera «a la casa de Peleo». Igualmente, Penélope deja la casa de su padre para ir a vivir con Ulises a la de este. Y lo mismo sucede con Andrómaca, la esposa de Héctor, que vive en el palacio de Príamo. Pero, curiosamente, en el palacio de Príamo viven no solo los hijos del rey con sus esposas, sino también las hijas del rey con sus esposos. Si Ulises se hubiera casado con Nausícaa, habría vivido en el palacio de Alcínoo. Pero aquí nos encontramos ante un caso un poco especial que depende de las situaciones un tanto excepcionales mencionadas anteriormente. Tal vez sea preciso ir un poco más lejos y hablar de unión patrilocal y unión matrilocal, según la terminología de los etnólogos. En definitiva, está claro que, excepto en casos muy especiales, la mujer iba normalmente a vivir a la casa de su marido o a la del padre de este, y era en esta cohabitación donde se cimentaba la legitimidad del matrimonio, tanto como en el intercambio de los *hedna*, de los regalos, y en la ceremonia de la boda.

Esto nos lleva a hablar del problema de la monogamia: normalmente, en los poemas, una vez más, es la práctica habitual. Los héroes tienen exclusivamente una esposa, bien sean griegos (Agamenón, Ulises, Menelao) o troyanos (Paris, Héctor). Pero hay casos excepcionales: el de Príamo es el más elocuente, pues si bien Hécuba es su esposa por excelencia, las otras «esposas» del rey le han dado hijos igualmente legítimos y no deberían considerarse como simples concubinas. Pero tal vez el ejemplo de Helena sea aún más destacable, porque revela el carácter todavía no bien delimitado de las prácticas matrimoniales. Helena aparece como el paradigma de la mujer adúltera que ha abandonado el hogar de su esposo, y como tal es condenada por las otras mujeres y por ella misma. Pero al mismo tiempo disfruta en la casa de Príamo de la condición de esposa legítima de Paris. Es significativa a este respecto la conversación que mantiene con su suegro en el libro III de la *Ilíada*: este la trata como hija suya y ella le manifiesta el respeto y el temor debidos a un padre. Esta doble condición es tanto más sorprendente cuanto que Helena sigue siendo también la esposa de Menelao y aspira a volver a la casa de su esposo.

Pero nos encontramos ante otro caso límite; normalmente el hombre tiene solo una esposa, aunque comparta el lecho de otras mujeres. Ahora bien, la mujer que, como Helena o Clitemnestra, traiciona a su esposo legítimo es condenada. El adulterio de la mujer no se perdona, pues es necesario preservar la legitimidad de los hijos. Pero nos encontramos ante un caso de costumbre más que de jurisdicción, a diferencia de lo que será el derecho griego posterior[5]. La noción de legitimidad es muy imprecisa todavía. Y si por una parte se condena el adulterio de la mujer, el del hombre, por el contrario, ni siquiera se tiene en cuenta. Se considera completamente natural que el hombre tenga concubinas, sirvientas o cautivas, que viven en su casa y

cuyos hijos se integran en el *oikos*, a veces sin diferenciarse apenas de los hijos legítimos. Es el caso, por ejemplo, de Megapentes, el hijo que Menelao tuvo con una concubina esclava, y al que este casa con la hija de un noble espartano. Es más que verosímil que Megapentes llegue a ser el heredero de su padre, ya que, según precisa el poeta, Menelao solo había tenido una hija con Helena y «… los dioses ya no concederían a Helena la esperanza de tener descendencia después de haber traído al mundo a una encantadora hija tan hermosa como Afrodita con sus joyas de oro[6]». Esta hija, Hermíone, había dejado la casa de su padre para convertirse en la esposa del hijo de Aquiles, Neoptólemo. Si bien la cuasilegitimidad de Megapentes podía explicarse por la ausencia de un heredero varón, no sucede lo mismo con el personaje por el que Ulises se hace pasar a su regreso a Itaca: el hijo ilegítimo de un noble cretense que tenía numerosos hijos con su esposa. «Y sin embargo, me colocaba en el mismo rango que los descendientes puros de su raza», dice el pseudocretense, que cuenta cómo, una vez muerto su padre, fue despojado por sus hermanastros, que solo le dejaron una casa[7]. Estos dos ejemplos son una muestra de la naturaleza aún mal definida del matrimonio como institución social. Pero esta comprobación no debe hacernos pensar que en aquella sociedad la mujer era solo objeto de intercambio o señal de prestigio. La riqueza de los poemas nos permite calibrar el lugar que ocupaba lo que podemos llamar, a falta de otra expresión, el afecto en las relaciones entre esposos. Podríamos mostrar multitud de citas en las que los héroes demuestran su deseo de ver de nuevo su hogar y volver junto a su esposa. Ulises manifiesta en el canto II de la *Ilíada*: «Cualquiera que lleve un solo mes separado de su mujer se impacienta al verse retenido en su nave de sólida armazón por las borrascas invernales y el mar alborotado[8]», a lo que responde Aquiles en el canto IX con esta queja: «¿Acaso los átridas son los únicos mortales que aman a sus esposas? Cualquier hombre bueno y sensato ama y protege a la suya. Y yo amaba de todo corazón a la mía, aunque era una cautiva[9]». Pero la pareja modelo de la *Ilíada* es sin duda la formada por Héctor y Andrómaca, y aunque el poeta se complace en destacar la debilidad de Andrómaca frente a la magnanimidad y el valor de Héctor, el amor que el héroe siente por su esposa se trasluce sin embargo cuando este piensa en lo que le sucederá a aquella si Troya cae en manos de los enemigos: «Me preocupa menos el futuro dolor de los troyanos, de la misma Hécuba, del rey Príamo o de muchos de mis valientes hermanos que caerán en el polvo derribados por nuestros enemigos, que el tuyo, cuando algún aqueo de coraza de bronce se te lleve llorosa, privándote de libertad[10]». A la pareja Héctor-Andrómaca corresponde la de Príamo-Hécuba. Las infidelidades de Príamo, el hecho de mantener en su casa a las concubinas y a sus hijos, no le impiden pedir consejo a su anciana esposa cuando hay que tomar la decisión de ir a reclamar a Aquiles el cadáver de Héctor; consejo que sin embargo no sigue.

Pero donde la realidad del amor entre esposos se destaca con más fuerza es sin duda en la *Odisea* y en la persona de Penélope. No es que Ulises sea un esposo

modelo: ha gozado evidentemente de los encantos de Calipso, antes de que, como dice con gracia el poeta, «… sus deseos dejaran de ser correspondidos[11]». Pero desde ese momento quiere volver a su casa y ver de nuevo a la esposa por quien, le reprocha la ninfa, «… suspira sin cesar día tras día[12]». Y cuando está a punto de abandonar la isla de los feacios, manifiesta la esperanza, como esposo modelo que es, de encontrar a su regreso «… sanos y salvos a mi virtuosa mujer y a todos los seres que quiero». Al mismo tiempo hace votos para que sus huéspedes puedan «… hacer felices a sus esposas y a sus hijos[13]». Pero es sin duda en la escena del reencuentro de los esposos donde se expresa con más fuerza la realidad de los sentimientos que unen a Ulises y Penélope. Es evidente que el poeta ha querido mostrar aquí la intensidad de un sentimiento justificado por la historia de Penélope y de sus innumerables artimañas para escapar de sus pretendientes.

Así pues, las esposas de los héroes de los poemas no eran solo el signo tangible de una alianza entre dos familias. Podían ser también objeto de deseo: no hay más que recordar la escena de seducción de Hera, quien, a pesar de ser una diosa, no prescinde de utilizar todos sus encantos para seducir a Zeus; pensemos también en el reencuentro de Ulises y Penélope al final de la *Odisea*, y en la intervención de Atenea para prolongar la noche de amor entre los dos esposos. Las mujeres disfrutaban del cariño de sus esposos, y cuando estos poseían el poder real ellas participaban en cierto modo de esta realeza.

Y aquí nos encontramos con un problema complicado. Complicado en primer lugar porque la realeza «homérica» es difícil de establecer, y porque surge de nuevo la cuestión de la dimensión histórica de los poemas[14]. ¿Son los «reyes» de la *Ilíada* y de la *Odisea* los descendientes de los soberanos micénicos cuyo poder se nos ha revelado gracias a la arqueología y a la lectura de las tablillas encontradas en las ruinas de los palacios, o son más bien «reyezuelos», cuya autoridad apenas sobrepasa los límites de sus *oikos*, y están obligados a escuchar los consejos de sus iguales desde los oscuros orígenes de la ciudad? El libro de M. I. Finley, hoy ya clásico, ha aportado a esta última tesis argumentos convincentes y apoyatura histórica y a él se han adherido numerosos investigadores, aun cuando algunos siguen siendo reticentes. Pero aunque los reyes de la *Ilíada* y de la *Odisea*, a pesar de la riqueza que poseen, según el poeta, sean ante todo guerreros, dueños de un vasto *oikos*, no dejan por ello de poseer, respecto a la gran masa de los demás guerreros, e incluso de algunos héroes, un poder de naturaleza esencialmente religiosa simbolizado por el cetro. Ahora bien, parece claro que la esposa legítima participaba en cierta medida de este poder. Pondremos como ejemplo a cuatro de ellas: Hécuba en la *Ilíada*, Helena, Areté y por supuesto Penélope, en la *Odisea*.

Empecemos por Hécuba: en el canto VI, cuando los aqueos pasan al ataque y amenazan con derrotar a las fuerzas troyanas, Heleno, uno de los hijos de Príamo, que es también adivino, sugiere a su hermano Héctor que interceda ante su madre: «Encamínate a la ciudad y di a nuestra madre que convoque a las venerables ancianas

en el templo consagrado a Atenea, la de los ojos de lechuza, en la Acrópolis; que abra con las llaves las puertas del recinto sagrado; y después, tomando el velo que más hermoso le parezca, el más grande y el que ella aprecie más de cuantos haya en el palacio, lo ponga sobre las rodillas de Atenea, de hermosos cabellos. Y que al mismo tiempo le haga voto de inmolar en el templo doce novillas de un año, desconocedoras aún del aguijón, si se digna apiadarse de nuestra ciudad y de las esposas y tiernos hijos de los troyanos[15]». Por consiguiente Hécuba, al ser la esposa del rey, tiene poder para convocar a las mujeres de Troya, y ella será quien ofrezca a la diosa un sacrificio para pedir la protección de la ciudad, de las mujeres y de los niños. Nos encontramos, pues, no solo ante la mujer del rey, sino ante la misma reina. Como reina también se presenta Helena en la *Odisea*, en el canto IV, cuando recibe a Telémaco, que ha venido a pedir a Menelao noticias acerca de su padre. Helena ha vuelto de nuevo a vivir con su esposo y ha recuperado todos sus derechos. Su entrada en la sala del banquete donde Menelao hace los honores a sus huéspedes es desde luego la de una reina, tanto por su porte majestuoso como por los lujosos objetos que la rodean, objetos, preciso es decirlo, regalados por la mujer del príncipe que reinaba en Tebas de Egipto, en el marco de un intercambio de regalos en el que se sitúa la doble correspondencia Menelao/Pólibo, Helena/Alcandra. Helena no duda en tomar la palabra, lo que es aún más extraordinario, y es ella la que reconoce a Telémaco como hijo de Ulises. A pesar de presentarse con objetos propios de una mujer —la rueca, el cestillo de lana—, se le permite ocupar asiento entre los hombres, como corresponde a una reina.

Reina también es Areté, la esposa de Alcínoo. Se ha señalado con frecuencia el hecho de que Nausícaa aconseja a Ulises que se dirija en primer lugar a su madre, como si de esta dependiera la acogida que puedan hacerle. Areté, lo mismo que Helena, está sentada en la gran sala del palacio, donde se hallan los jefes de los feacios, junto al trono de su esposo. Participa con los hombres en el banquete, como lo hacía Helena en Lacedemonia.

Pero de todas las reinas mencionadas, Penélope es sin duda la más difícil de definir. La ambigüedad de su caso está relacionada evidentemente con el hecho de que en Itaca se desconoce el destino de Ulises y de que no se ha fijado todavía la situación de Telémaco. Si fuera cierta la muerte de Ulises, si hubieran traído su cadáver a la isla para darle una sepultura digna, la situación habría sido más clara. Penélope habría vuelto a la casa de su padre, que le habría buscado un nuevo esposo, a menos que Telémaco, convertido ya en adulto, se hubiera encargado él mismo de encontrarle un nuevo hogar a su madre. Pero esta ambigüedad no explica por sí sola la actitud de los pretendientes. Si estos asedian a Penélope para que escoja entre ellos un esposo, es porque este se convertiría, por el hecho de compartir el lecho de la reina, en el señor de Itaca, de la misma manera que Egisto, tras el asesinato de Agamenón, llegó a serlo de Micenas, después de casarse con Clitemnestra. La reina —y el poeta no duda en emplear este término— dispone de una parte del poder que

diferencia al rey de los demás nobles, y puede por ello transmitirlo. Este poder, como ya se ha mencionado, es de naturaleza religiosa. Pero también, sobre todo en la *Odisea*, es un poder que capacita para gobernar bien. Pero el gobierno de la mujer consiste en velar por los bienes que constituyen el *oikos*. Así se lo dice Ulises a Penélope después de su reencuentro, cuando establece los papeles respectivos del esposo y de la esposa: «Ahora que nos hemos encontrado de nuevo en nuestro amado lecho, deberás cuidar los bienes que tengo en el palacio, y como los infames pretendientes han diezmado nuestros rebaños me apoderaré de un gran número de corderos, y los aqueos me darán otros muchos, los suficientes para llenar de nuevo los establos[16]».

El tercer aspecto en el que se nos muestran las esposas de los héroes en los poemas es el de señora de la casa. Acabamos de ver cómo Ulises, que está dispuesto a emprender nuevas aventuras para reconstituir su patrimonio, dilapidado por los pretendientes, confiaba a Penélope el cuidado de la casa. Los poemas nos presentan en varias ocasiones a las mujeres dedicadas al cumplimiento de las tareas domésticas. A Helena de Troya, por ejemplo, tejiendo «una gran tela de púrpura en la que dibuja los trabajos de los troyanos domadores de caballos y de los aqueos de corazas de bronce[17]». A Andrómaca, a quien su esposo aconseja: «Vuelve a casa, ocúpate en tus labores, el bastidor y la rueca, y ordena a las esclavas que se apliquen al trabajo[18]». Hilar la lana, tejer telas, dirigir el trabajo de las esclavas, se considera lo más importante de la actividad doméstica de la mujer. También se ocupa de recibir a los visitantes extranjeros y de hacer que se sientan bien instalados. Así por ejemplo, cuando Telémaco llega a Lacedemonia, Helena «… mandó a las esclavas que pusieran lechos bajo el pórtico cubiertos con hermosas mantas, que extendiesen tapices por encima y que dejasen sobre estos vestidos de lana muy tupidos[19]». Casi la misma fórmula se repite cuando Areté recibe a Ulises en Esqueria. Pero este episodio ocurrido en la isla de los feacios añade un matiz nuevo a la descripción de las actividades domésticas de la señora de la casa: en este caso es la hija del rey quien atiende, ayudada por sus esclavas, al lavado de la ropa de toda la casa. Finalmente, otra de las tareas de la señora de la casa es bañar a su huésped o huéspedes; así lo hace Policasta, la hija de Néstor, con Telémaco: «Cuando lo hubo bañado y ungido con aceite, lo cubrió con una túnica y un hermoso y vaporoso manto[20]». También Areté le prepara un baño a Ulises cuando este abandona la isla de los feacios. Y la escena se repite cada vez que un huésped extranjero llega a la casa de un héroe.

Pero la señora de la casa por excelencia es Penélope, quien a lo largo de todo el poema representa a la perfección este papel. Guardiana del hogar y de la casa de Ulises, se niega a entregar a los pretendientes lo que su esposo le ha confiado. Como Helena y como Areté, pasa los días hilando la lana, tejiendo ricas telas. Y ya sabemos cómo, utilizando la misma *metis*, la astucia de su esposo, se sirve de esta actividad específicamente femenina para engañar a los pretendientes, deshaciendo por la noche el trabajo realizado durante el día. También es ella la encargada de recibir a los

huéspedes ilustres, de prepararles un baño y un lecho para la noche. Pero por encima de todo es la que protege el tesoro formado por todos los bienes del *oikos*. Y cuando, cansada de tanto luchar, se decide a proponer a los pretendientes un *agón*, una contienda, tras la cual el vencedor se convertirá en su esposo, «… subió la alta escalera de la casa, tomó en su mano la pesada llave bien curvada, bien terminada, de bronce, con el mango de marfil. Después se fue con sus doncellas a la habitación más retirada de la casa, donde se guardaban los tesoros del rey: bronce y hierro bien labrado, así como el flexible arco y el carcaj que contenía numerosas y agudas flechas… Así pues, cuando la noble mujer llegó al aposento y puso el pie en el umbral de encina que en otro tiempo el artesano había pulido con gran habilidad y conformado con un nivel, ajustando después en él los montantes en los que encajó una espléndida puerta, se apresuró a desatar la correa del anillo, metió la llave y corrió los cerrojos con una mano firme y segura: la puerta, como un potente toro en la pradera, mugió bajo la presión de la llave y se abrió inmediatamente. Penélope subió a la tarima elevada donde estaban alineadas las arcas, llenas de perfumados vestidos. Después, alargando la mano, descolgó de un clavo el arco, con la espléndida funda que lo envolvía[21]».

Además de ser la guardiana de la casa, Penélope es también la señora de las sirvientas y los sirvientes. La relación con las primeras es evidente, pues son la compañía habitual de la señora de la casa. Pero además parece claro que, durante la ausencia de Ulises, Penélope debía atender también la administración de sus posesiones. Al menos eso parece desprenderse de la reflexión que hace Eumeo el porquero, cuando se queja a Ulises, a quien no ha reconocido todavía, de que Penélope, muy a su pesar, no se interesa por sus sirvientes: «Sin embargo los sirvientes tienen una necesidad muy grande de hablar con su dueña, de preguntarle sobre muchas cosas, de comer y beber en su casa, y de llevarse después al campo alguno de aquellos regalos que les alegran el corazon[22]».

Si por un lado nos encontramos en los poemas con esta imagen rica y compleja de las esposas de héroes, mujeres excepcionales por razones diversas como son Andrómaca y Clitemnestra, Penélope y Areté, e incluso Helena, que une a su belleza el conocimiento de las prácticas de magia, por el contrario no se nos dice mucho de la gran cantidad de sirvientas. Estas aparecen casi siempre de una manera anónima a la sombra de la dueña de la casa, preparando la lana o llevando la rueca, trayendo el agua para las abluciones de los huéspedes, a las que ellas atendían como se nos describe en la escena que se desarrolla al comienzo del canto IV, cuando Telémaco y sus compañeros llegan a Lacedemonia: «Se dirigieron a unas bañeras muy pulidas para bañarse, y una vez que las sirvientas les bañaron y ungieron con aceite, les vistieron con túnicas y mantos de lana; después fueron a sentarse junto al atrida Menelao. Otra sirvienta les trajo aguamanos en un magnífico aguamanil de oro, y lo vertió en una fuente de plata, y colocó ante ellos una mesa pulimentada. Entonces, la respetable despensera les trajo el pan y se lo ofreció; después les sirvió numerosos

manjares, ofreciéndoles los que tenía guardados[23]».

De categoría superior a las sirvientas, la «respetable despensera» aparece en efecto como un personaje esencial. La encontramos de nuevo en el palacio de Alcínoo, también en la mansión de Circe, y por supuesto en Itaca, en la casa de Ulises. Pero en tanto que las demás sirvientas parecen dedicarse sobre todo, aparte de tejer las telas, a actividades exclusivamente domésticas —preparar los lechos, disponer el baño para los huéspedes y hacerles las abluciones—, la despensera, que tiene a su cargo la provisión de víveres, parece ocuparse con preferencia de las actividades culinarias y de servir la mesa.

Otra de las sirvientas que desempeña un papel importante es la nodriza. Y esta importancia se pone de manifiesto en la posición que ocupa Euriclea en la *Odisea*. En primer lugar hay que señalar que sale del anonimato, pues es llamada con el nombre de su padre y de su abuelo. Y además participa directamente en la acción. Sus funciones son las mismas que las de una despensera, destinada a guardar el tesoro. Pero fue la nodriza de Telémaco, y antes la de Ulises, ya que Laertes la compró «por un precio de veinte bueyes». El poeta añade que el padre de Ulises la honraba «igual que a su noble esposa», aunque jamás compartió su lecho. Ella fue la primera que reconoció a Ulises, y mantuvo con él el secreto de este reconocimiento. Después de la matanza de los pretendientes, ella es quien dice a Ulises cuáles son las sirvientas que han traicionado a su señor, y aprovecha la ocasión para recordar cuál fue su papel en la casa: enseñar a las sirvientas a trabajar, a cardar la lana, a cumplir con paciencia las obligaciones de la servidumbre, un papel que despertaba en estas últimas un respeto por la despensera comparable al que debían sentir por la señora de la casa.

En el poema aparece otra nodriza, Eurínome, la nodriza de Penélope, que parece desempeñar también las funciones de despensera, así como la de ser confidente de Penélope. ¿Compartían Euriclea y Eurínome las atribuciones? Es difícil asegurarlo. Pero tanto una como otra parecen estar muy por encima de las cincuenta sirvientas de la casa de Ulises.

Sin embargo, no todas estas sirvientas permanecen en el anonimato. Una de ellas, Melanto, llega a intervenir en la acción como instrumento ciego de los pretendientes, y sufrirá con once de sus compañeras la misma suerte funesta que aquellos. Este último episodio es un ejemplo claro de la función que las sirvientas podían desempeñar en la casa: destinadas a los trabajos domésticos, también podían ser llamadas para compartir el lecho del señor o de sus huéspedes; lo que explica el castigo infligido por Ulises a las que habían hecho causa común con los pretendientes.

Queda por tratar un último problema, el de la situación jurídica de estas sirvientas. Muchas de ellas eran sin duda cautivas, conquistadas en las guerras o raptadas. Pero no hay que olvidar que las mujeres figuraban entre los regalos que los nobles se hacían entre sí: Agamenón, por ejemplo, ofrece a Aquiles «siete mujeres hábiles para todo tipo de trabajos», capturadas en Lesbos. Sin embargo, al menos en

la *Odisea*, encontramos también, junto a mujeres que forman parte del botín o de los regalos intercambiados, a mujeres compradas: Euriclea misma, sin ir más lejos, comprada por Laertes por el precio de veinte bueyes. ¿Tal vez fue capturada previamente por piratas que se dedicaban a este comercio? No podemos saberlo; pero la existencia de este comercio es revelada en el célebre relato del porquero Eumeo, el cual cuenta cómo fue entregado a unos marinos fenicios por una sirvienta de su padre, una fenicia de Sidón que había sido raptada por los tafios y vendida por ellos a buen precio al padre de Eumeo. Aunque no pueda hablarse todavía de comercio de esclavos, vemos que había ya otros medios, además de la guerra o el pillaje, para conseguir mujeres, y no es raro encontrar fenicios y habitantes de las islas entre los que practican este comercio.

Los poemas homéricos nos ofrecen, por consiguiente, una imagen bastante clara de la condición de la mujer griega a comienzos del primer milenio. Señora del *oikos*, esposa y «reina», mandaba a las sirvientas y compartía con su esposo el cuidado de velar por la salvaguardia de sus bienes. Pero sus funciones estaban perfectamente delimitadas, y aunque podía asistir a los banquetes, casi siempre permanecía en su aposento, rodeada de sus sirvientas, hilando y tejiendo. Y si estas «reinas», veneradas sin embargo, se atrevían a hacer oír su voz o a quejarse de su suerte, eran enviadas de nuevo con toda rapidez a sus actividades normales. Héctor, por ejemplo, cuando se dirige a Andrómaca y le aconseja que vuelva a casa; o Telémaco, que afirma su naciente virilidad diciendo a su madre: «Ve a tu aposento, ocúpate en las tareas propias de tu sexo, el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas que se apliquen a su trabajo; la palabra es asunto de los hombres, sobre todo la mía, porque yo soy el señor en la casa». Y si el poeta señala que Penélope se quedó estupefacta al oír estas palabras es porque estas fueron dichas por su hijo, a quien ella veía todavía como un niño. Si hubieran sido pronunciadas por Ulises, no se habría sorprendido en absoluto.

B. La mujer en el *Económico* de Jenofonte

A primera vista puede parecer arbitrario ignorar cuatro siglos que se sitúan entre los más ricos de la historia de la humanidad y en los que tuvo lugar el apogeo de la civilización griega. Pero si bien, como veremos más adelante, el nacimiento de la ciudad otorgó a la mujer un lugar y una función específicos en la sociedad griega, es evidente sin embargo la permanencia de algunas estructuras vinculadas a la familia y al *oikos*. Y ningún texto es tan significativo como el *Económico* de Jenofonte para mostrarnos esta permanencia.

El *Económico* está escrito en forma de diálogo cuyo interlocutor principal es el filósofo Sócrates, que vivió en Atenas en la segunda mitad del siglo V. En él asistimos a una conversación mantenida por este con un rico ateniense, Critóbulo, interesado en adquirir información sobre la mejor forma de administrar su

patrimonio, su *oikos*. Como Sócrates es pobre, la única manera que tiene de aportarle alguna luz a Critóbulo sobre la *oikonomia* es ponerle como ejemplo a un rico propietario, Iscómaco, con el cual ha tenido ocasión de conversar no hace mucho. Es en este segundo diálogo (dentro del diálogo) donde Iscómaco, al hablar con Sócrates de la buena gestión del *oikos*, se refiere al papel reservado a su esposa. A la pregunta de Sócrates sobre si se quedaba encerrado en casa para administrar sus bienes, Iscómaco le responde: «Yo nunca me quedo en casa, porque mi mujer es muy capaz de dirigir sin ayuda de nadie los asuntos domésticos» (VII, 3). Ahora bien, su mujer no conocía esta «ciencia» cuando Iscómaco la recibió de manos de su padre. «Todavía no había cumplido quince años, y hasta ese momento había vivido bajo una estricta vigilancia; debía ver y oír el menor número de cosas posible, hacer muy pocas preguntas. ¿No es maravilloso que al venir a mi casa haya sabido hacer un manto con la lana que le daban, y que haya sabido distribuir a cada sirvienta la tarea de hilandera que le correspondía?» (VI 1,5-6). A priori no encontramos aquí nada diferente entre la mujer de Iscómaco y las reinas de la epopeya. Como Penélope, ha dejado la casa de su padre para ir a la de su esposo. Y la tarea más importante que tendrá que hacer en esta será la de hilar y tejer, rodeada de sus sirvientas. Pero Iscómaco cree que debe hacer de ella también una buena administradora de sus bienes. El matrimonio, en efecto, ya no se inscribe en el siglo V dentro de la práctica del intercambio de regalos[24]. En un mundo en el que las realidades económicas han adquirido un sentido nuevo, los motivos de la alianza han cambiado. Pero sigue siendo una alianza entre dos familias. «Ninguno de los dos, ni tú ni yo —dice Iscómaco a su joven esposa—, estábamos impacientes por encontrar a alguien con quien dormir. Pero después de haber reflexionado, yo por mi cuenta y tus padres por la tuya, sobre cuál sería la mejor compañía que podríamos tomar para formar un hogar y tener unos hijos, yo por mi parte te he escogido a ti y tus padres, a lo que parece, me han escogido a mí entre los partidos posibles» (VII, 11). El objeto de esta alianza debe ser «esforzarse por mantener el patrimonio en el mejor estado posible y aumentarlo tanto como se pueda por medios honorables y legítimos» (VII, 15). En primer lugar, pues, es importante procrear para tener herederos a quienes transmitirles la propiedad, al tiempo que se asegura el amparo para la vejez; a continuación hay que repartir las tareas en función de la «naturaleza» que los dioses han otorgado al hombre y a la mujer. Para el hombre los trabajos externos: «labrar el barbecho, sembrar, plantar, llevar el ganado a pastar». Para la mujer, los trabajos de dentro: «Los recién nacidos deben ser criados bajo techo, también así debe ser preparada la harina proporcionada por los cereales, e igualmente a cubierto deben confeccionarse con la lana los vestidos» (VII, 20-21). Volveremos a hablar, en la segunda parte del libro, de los fundamentos «naturales» de este reparto de tareas tal como los define Jenofonte. Pero se aprecia ya claramente que las justificaciones ideológicas enmascaran aquí una realidad que refleja algo que sigue siendo permanente: la mujer en la Atenas de Jenofonte, como en los «reinos» de la epopeya, está consagrada en

primer lugar al trabajo doméstico.

Ahora bien, en esta actividad doméstica la señora de la casa tiene un cierto poder, ya que debe dirigir el trabajo de las sirvientas y de algunos sirvientes. Y lo que diferencia a la buena ama de casa de la mala, a la que está dotada de cualidades «reales» de la que no lo está, es la manera de utilizar este poder. No es una casualidad que Jenofonte, por boca de Iscómaco, compare la función de la mujer en el *oikos* con la de la reina de las abejas. Como esta, el ama de casa debe «… quedarse en casa, hacer que todos los sirvientes que tengan que trabajar fuera salgan juntos… vigilar a los que lo hagan dentro de la casa, recibir lo que le traigan, distribuir lo que haya que gastar, pensar de antemano en lo que hay que economizar, y cuidar de que no se gaste en un mes lo que está previsto gastar en un año» (VII, 35-36).

Así pues, el ejercicio de este poder consiste en primer lugar en saber mandar, y después en saber dirigir la casa. Un buen jefe es ante todo aquel que sabe sacar el máximo provecho de sus subordinados[25]. Por lo tanto la señora de la casa, para ser un buen jefe, deberá saber escoger a aquellos y aquellas que dependen de ella y aprovechar al máximo sus cualidades: «… si coges una esclava que no sabe trabajar la lana y tú le enseñas, doblando de esta forma el valor que tiene para ti, si coges una incapaz para ser despensera y buena sirvienta y tú consigues hacerla capaz, fiel, que sirva bien y que tome para ti un valor inestimable; si puedes recompensar a tus esclavos cuando se comportan bien y son útiles en la casa, puedes castigarlos cuando ves que son malos…» (VII, 41). La elección de la despensera es particularmente importante: «Para escoger a la despensera hemos buscado cuidadosamente la sirvienta que nos parecía la menos inclinada a la glotonería, a beber y a dormir, la menos predispuesta a buscar a los hombres, además la que, a nuestro entender, tenía la mejor memoria, la más capaz de evitar que la castiguemos por alguna negligencia y de buscar, por el contrario, que la recompensemos por sus buenos servicios… Al mismo tiempo que la formamos, le inculcamos el deseo de contribuir al enriquecimiento de nuestra casa, poniéndola al corriente de nuestros asuntos y haciéndola participar en nuestros logros» (IX, 11). Pero para que este poder que la señora de la casa posee pueda ejercerse con eficacia, directamente o por mediación de la despensera, es preciso que en la casa reine un orden comparable al que debe reinar en el campo de batalla o en el interior de un barco: «Si quieres saber la mejor manera de gobernar nuestra casa, encontrar fácilmente en ella todo cuanto necesites en el momento preciso, y complacerme dándome lo que pido, escojamos cuidadosamente el lugar conveniente para cada objeto y, después de haberlo puesto en él, enseñemos a la sirvienta a cogerlo y a volver a colocarlo en su sitio. De esta manera podremos saber lo que está a nuestra disposición, en buen estado o no…» (VIII, 10). Iscómaco recuerda entonces cómo le ha ido enseñando a su mujer todas las habitaciones de la casa y el uso reservado a cada una de ellas. Así, por ejemplo, como en las obras de Homero, en el *thálamos* se guardan los bienes más preciosos; hay piezas previstas para almacenar el grano y el vino, para colocar la vajilla de uso diario y la de los días

de fiesta, más valiosa. La dueña de la casa vigilará cuidadosamente cada una de estas dependencias, y tendrá en el gobierno de la casa la autoridad de una reina, aunque esta realeza ejercida sobre esclavos y sirvientas no pueda compararse a la que ejerce un jefe o un rey sobre hombres libres.

Así pues, la distancia entre la mujer de Iscómaco y Penélope se nos muestra escasa, como si cuatro siglos no hubieran modificado en absoluto la condición de la mujer, así como tampoco la de las sirvientas sobre las que ejercía su autoridad. Como Penélope, la mujer de Iscómaco ha sido casada por sus padres con un hombre elegido por ellos. También como Penélope, pasa los días hilando y tejiendo rodeada de sus sirvientas. Y finalmente es ella, como Penélope, la que tiene la llave de la habitación donde se guardan los objetos preciosos y la que ordena a las sirvientas y sirvientes la tarea que tienen que llevar a cabo cada día.

Pero la semejanza no va más allá. Iscómaco no es un héroe de la epopeya, sino un ciudadano ateniense. Es posible que una campaña militar le obligue a abandonar el Atica. Pero si vive «fuera», es casi siempre para intervenir en las conversaciones del *ágora* o estar en la Pnyx donde se deciden los asuntos de la ciudad. Apenas da detalles de su vida personal. No hay que olvidar que a los ojos de Sócrates es el *kalós k'agathós* por excelencia, el hombre de bien que vive según los modelos de otro tiempo, a diferencia del primer interlocutor del filósofo, Critóbulo, que dilapida su fortuna llevando una vida mundana. Conocemos gracias a otras fuentes contemporáneas en qué consistía esta vida mundana: dar banquetes, mantener cortesanas. Las esposas legítimas no participaban en esta vida. Una mujer respetable no asistía a un banquete, aunque este se celebrará en su propia casa. Bajo ningún concepto podía hacer uso de la palabra en público, como lo hacían las protagonistas de Homero. La ciudad, ese «club de hombres», las había encerrado definitivamente en el gineceo.

Capítulo 2.
La mujer en la ciudad

La ciudad griega se constituyó como una forma primitiva de Estado aproximadamente a comienzos del siglo VIII. Pero tendrán que transcurrir dos siglos antes de que se creen las instituciones que den al mundo de las ciudades sus rasgos específicos, dos siglos caracterizados significativamente por tres tipos de hechos entre los que no siempre es fácil establecer relaciones inmediatas. El primero está vinculado a la expansión territorial del mundo griego, lo que llamamos habitualmente la colonización. El segundo deriva del desarrollo de la producción y de los intercambios, que se refleja en la profusión de objetos de fabricación griega en todo el contorno del mundo mediterráneo. Finalmente, el tercero se manifiesta en forma de una grave crisis social, relacionada generalmente con el problema del desigual reparto del suelo y que da paso, durante un tiempo más o menos largo, a regímenes autoritarios: las tiranías. Al final de este período, y al tiempo que desaparecen los últimos tiranos, se establece un cierto equilibrio que se plasma, tras la crisis de las guerras médicas, en la hegemonía que ejerce Atenas durante más de un siglo sobre el mundo egeo.

Sin embargo, esta hegemonía puede falsear el análisis del historiador. Porque si bien la democracia ateniense representa el resultado y la forma más acabada del desarrollo de la ciudad griega, está lejos de ser su única manifestación, ni siquiera el ejemplo modelo, al menos hasta el siglo IV. Realizar el estudio de la condición de la mujer en la ciudad guiándonos solo por el ejemplo ateniense, como tantas veces se ha intentado hacer, dada la abundancia de las fuentes, sería apartarnos de la realidad. Ciertamente existen constantes y rasgos comunes. Pero, independientemente de la evolución política de la que no podemos prescindir, es evidente que esta condición no es la misma en el mundo colonial que en el viejo mundo griego, en Oriente que en Occidente, en Esparta que en Atenas. Tampoco era la misma en el campo que en la ciudad, entre los ricos que entre los pobres, en las familias donde se perpetuaban antiguas tradiciones que entre los ciudadanos de tiempos recientes. Sin embargo, en todas partes nos encontramos con la misma evidencia: en estos Estados, a veces minúsculos, donde la soberanía residía en la colectividad de los que formaban la ciudad, los ciudadanos, aun cuando, como en Atenas, nadie se veía apartado de ella a causa de la pobreza o por el ejercicio de una profesión desprestigiada, absolutamente todas las mujeres eran consideradas eternas menores. Por la misma razón que los niños, los extranjeros y los esclavos, permanecían al margen de la comunidad, indispensables por supuesto para asegurar la reproducción de esta, pero sin ningún derecho.

Para comprender en toda su amplitud la exclusión que sufre la mujer, nada mejor que estudiar la Atenas democrática, dada la abundancia de fuentes, como ya se ha

señalado, así como también las formas diversas en que se manifestaba dicha exclusión tanto en el plano jurídico como en el terreno cotidiano. Pero como este período es el resultado del anterior, conviene examinar antes las formas de transición que encontramos en otros lugares y con anterioridad en el vasto mundo de las ciudades griegas.

A. La época arcaica

Lo que los historiadores han dado en llamar la época arcaica es el período que va de comienzos del siglo VIII a finales del siglo VI. Período esencial, porque es entonces cuando se elaboran las estructuras de la ciudad, cuando el mundo griego empieza a extenderse de una orilla a otra del Mediterráneo. Pero asimismo un período cuyo desarrollo es difícil de seguir, dado que tenemos que basarnos en fuentes tardías, fuentes que son literarias o históricas o, cuando se trata de fuentes arqueológicas, mudas. No es que no haya habido producción literaria durante este período. Se trata, por el contrario, de lo que un historiador ha llamado «la edad lírica» de Grecia, una época en la que se desarrolla una poesía extraordinariamente variada, uno de los testimonios más ricos de la cultura griega, y de la que volveremos a hablar en la segunda parte de este libro. Pero al historiador de la sociedad, esta poesía le sirve de escasa ayuda, y su lectura nos deja muchas zonas oscuras y suscita numerosos problemas[26].

Para calificar a esta sociedad se emplea generalmente un término de origen griego; se la llama «aristocrática», lo que señala bien claro que en las ciudades recientes el poder pertenece a los que se denominan a sí mismos los mejores (*áristoi*), bien por nacimiento o por forma de vida. La superioridad de estas aristocracias es a la vez religiosa y política, y está vinculada a la posesión de la tierra. Lo que implica que junto a estos áristoi existen, en el seno de las comunidades que son las ciudades, personas que no tienen ni poder político ni tierra (o poca), y que dependen de los primeros en mayor o menor grado. De las mujeres no sabemos gran cosa. Si pertenecían a la aristocracia su vida en el *oikos* era tal como la hemos descrito en páginas precedentes. En cuanto a las otras, las mujeres de los campesinos pobres o dependientes, seguramente arrastraban junto a sus esposos la dura existencia descrita por el poeta Hesíodo en *Los trabajos y los días*. Sin duda existían grandes diferencias entre las ciudades en este mundo griego en formación, y su ritmo de desarrollo era desigual. Las ciudades de la costa occidental de Asia Menor y de las islas, en contacto con el mundo oriental, eran, si no las más ricas, al menos las más brillantes. Fue en ellas donde se desarrollaron las primeras especulaciones filosóficas, donde se crearon los diferentes géneros poéticos. Y no es raro encontrar aquí espíritus ilustrados no solo entre los hombres, sino incluso entre algunas mujeres, como la muy

célebre Safo, natural de Mitilene, en la isla de Lesbos, y poetisa de gran renombre[27].

Esta sociedad aristocrática, cuyo sistema de valores vislumbramos a través de las producciones literarias, así como también a través del pensamiento mítico, no era sin embargo una sociedad inmovilizada. Circulaban por ella corrientes que no siempre es fácil descubrir, pero cuyas consecuencias se adivinan gracias a dos fenómenos característicos de este período arcaico: la colonización y la tiranía, ambas interesantes de analizar desde el punto de vista que nos concierne, es decir, del de las mujeres.

La colonización

La llamada, no muy acertadamente, colonización griega es un vasto movimiento de emigración de los griegos por los contornos del Mediterráneo, que comienza a mediados del siglo VIII antes de nuestra era y se prolonga durante casi dos siglos. Al finalizar este período encontramos ciudades griegas desde las columnas de Hércules (estrecho de Gibraltar) hasta las orillas del mar Negro, ciudades independientes unas de otras y que con frecuencia solo han conservado vínculos muy débiles con la ciudad madre (metrópoli), vínculos generalmente de naturaleza religiosa. El carácter de estos asentamientos, o más bien del mayor número de ellos, explica claramente que lo que los emigrados buscaban en primer lugar y antes que nada era tierra. Y que el origen del movimiento era en efecto esta *stenochoría*, la falta de tierra que obligaba a los más pobres o a los hijos menores privados de herencia a buscar en otra parte lo que no tenían en su país. Los relatos de fundación, elaborados a menudo decenios después del establecimiento de la ciudad nueva, pero que transmiten tradiciones conservadas oralmente, permiten hacerse una idea de las condiciones en las que se llevaban a cabo las salidas: elección de los futuros colonos, nombramiento del *oikistés*, el jefe de la expedición, consulta al oráculo de Delfos, etc. Pero lo que en este caso nos importa es que en esas expediciones no se menciona casi nunca a las mujeres[28]. Los que se van son los hombres, y la mayoría de las veces al parecer se van sin llevar mujeres. Lo que significa que para asegurar la reproducción de la comunidad tendrán que encontrar otras en el lugar de destino. Es ilustradora a este respecto la tradición muy conocida de la fundación de Marsella: la unión entre la hija del jefe indígena y el joven griego, jefe de la expedición focea, muestra un hecho que seguramente se ha reproducido muchas veces, ya sea que efectivamente los jefes locales cedieran a los recién llegados sus hijas y una parte de las tierras de que disponían, o bien que estos, al encontrarse con pueblos hostiles se dedicaran a raptar mujeres. Sea lo que fuere respecto a las circunstancias de estos asentamientos, podemos afirmar que en estas ciudades de nueva fundación las mujeres han sido encontradas con frecuencia en el mismo lugar. El silencio mismo de nuestras fuentes con relación a este problema explica claramente que la finalidad de estas uniones era

asegurar la reproducción de la ciudad, y que en este asunto no se mezclaba el problema del mestizaje con las poblaciones indígenas. Los niños nacidos de estas uniones serían griegos e hijos o hijas de ciudadanos[29]. A partir de la segunda generación, los problemas se planteaban solo en términos políticos, es decir, en un terreno del que las mujeres estaban excluidas. Hay que mencionar aquí sin embargo el caso un poco peculiar y a menudo recordado de Locros Epizefirios[30]. Debemos a Polibio el relato de la fundación de esta colonia en Italia meridional. O, para ser más exactos, el historiador nos cuenta las dos tradiciones opuestas entre sí relativas a esta fundación. La primera, relatada por Aristóteles, decía que los primeros colonizadores eran «esclavos», o descendientes de esclavos, que mantuvieron trato con mujeres de Locros durante la ausencia de sus esposos a causa de una larga guerra. La segunda, la de Timeo, historiador siciliano, se negaba por el contrario a admitir este origen servil de los colonizadores. Volveremos más adelante a hablar de estas tradiciones que han sido citadas a menudo en apoyo de la tesis de la existencia de un matriarcado griego y que, según ha señalado Vidal-Naquet, se inscribían en un contexto en el que esclavitud y ginecocracia reflejaban la inversión de los valores de la ciudad. Lo que nos interesa aquí es que, en ambas tradiciones, mujeres de las mejores familias de la Locros doria acompañaron a los emigrantes que iban a establecerse a Italia. ¿Es el ejemplo de Locros una excepción, o hay que pensar, en contra del silencio casi general de nuestras fuentes, que a veces los emigrantes llevaban mujeres en las naves en sus viajes a tierras lejanas? Las comparaciones que pueden hacerse con otros fenómenos de emigración o de colonización llevan a suponer que el mundo griego conoció seguramente ambas experiencias: hombres que partían solos hacia la aventura y emigrantes que llevaban con ellos a mujeres, niños y divinidades del hogar. En el primer caso, encontraban mujeres en el mismo lugar, pacíficamente o recurriendo a la violencia, pero, como ya se ha señalado, los niños nacidos de estas uniones eran considerados griegos desde la segunda generación. En el segundo caso, reproducían en el territorio de la nueva ciudad las estructuras de la antigua: la mujer traída de Grecia se convertía en la guardiana del *oikos*. Ni siquiera el ejemplo de las locrias es una excepción a la regla. Pues si los descendientes de las nobles locrianas formaron la aristocracia de la nueva Locros, ello fue en comparación con aquellos cuyos padres tuvieron que buscar a mujeres indígenas en el mismo lugar. Lo cual no implicaba en absoluto una situación superior de estas mujeres o de las mujeres en general en la nueva ciudad.

El fenómeno de la colonización, nacido de la necesidad de buscar tierras nuevas y sin duda también de la urgencia que los griegos tenían de asegurar la posesión de un cierto número de productos indispensables para el establecimiento de factorías comerciales, no trajo consigo ninguna modificación de la situación de la mujer en la sociedad, aun cuando estas ciudades nuevas pudieron ser a veces «laboratorios de experimentación» políticos. La mayoría de las veces han reproducido las estructuras de la sociedad de donde surgieron, y las mujeres, venidas de la ciudad madre o

encontradas casi siempre sobre el terreno, continuaban siendo lo que siempre habían sido: guardianas del hogar doméstico y encargadas de asegurar mediante la procreación la reproducción de la comunidad.

La tiranía

La colonización, es decir, la emigración y la fundación de ciudades nuevas, había sido un medio de resolver las graves dificultades que planteaba al mundo de las ciudades griegas la *stenochoría*, la falta de tierras, sin duda ligada a un crecimiento demográfico pero también a fenómenos mal conocidos de los que solo alcanzamos a conocer el resultado: el desigual reparto de la tierra, lo que los historiadores llaman la crisis agraria, que sacudió al mundo griego a partir de la segunda mitad del siglo VII[31]. El desconocimiento de los mecanismos económicos que originan este desequilibrio nos impide recurrir a explicaciones que se limitarían a trasplantar a la sociedad griega arcaica los esquemas de la economía moderna. No hay por qué relacionar en modo alguno la «crisis agraria» con la llegada masiva de cereales del mundo colonial, con el desarrollo de la economía monetaria o con cualquier otro factor propio de una economía de mercado. Debemos limitarnos a hacer constar que en algunas ciudades —en Esparta, en Atenas, sin duda en Corinto— se alzaron voces de protesta que reclamaban un reparto igualitario, una nueva distribución del suelo. Y si bien en Esparta el problema se resolvió gracias al establecimiento de un nuevo orden del que más adelante hablaremos, y en Atenas con ayuda de Solón, que puso fin a la dependencia campesina aunque se negó a hacer un reparto igualitario, en otros lugares los desórdenes suscitados por la «crisis agraria» desembocaron en la implantación de la tiranía[32].

Las informaciones que poseemos sobre los tiranos arcaicos proceden de fuentes que, en la mejor de las hipótesis, datan de un siglo (Herodoto) o más después de los acontecimientos que refieren. Estos relatos, cotejados con algunos datos arqueológicos o numismáticos, han permitido a los historiadores reconstruir la historia de algunos de estos tiranos surgidos a partir de mediados del siglo VII: Cípselo y Periandro de Corinto, Ortágoras y Clístenes de Sición, Trasíbulo de Mileto, Polícrates de Samos, Pisístrato y sus hijos en Atenas. Todos ellos son presentados como los defensores del pueblo contra la aristocracia, a la que despojan de sus bienes para entregárselos a sus adeptos o a la que ridiculizan. Pero de todos se cuentan también relatos que constituyen una especie de folclore, donde se dan cita el oráculo que anuncia la próxima llegada del tirano, su nacimiento generalmente oscuro, las atrocidades que comete una vez que ha llegado a hacerse con el poder. El conjunto describe una especie de mundo subvertido, donde se niegan los valores de la ciudad nueva, pero donde se adivina también algo así como la reimplantación de valores más

antiguos. La mujer no está ausente en este conjunto, y los diferentes lugares que ocupa en las imágenes que de la tiranía arcaica nos ha dejado la tradición merecen ser examinados con algo más de detenimiento.

Un primer grupo lo constituyen las prácticas matrimoniales de los tiranos; prácticas que Louis Gernet ha analizado en un artículo ya antiguo, pero cuyas conclusiones siguen siendo interesantes: las prácticas matrimoniales de los tiranos reproducían con seguridad el comportamiento matrimonial de los «tiempos legendarios», aun cuando por su nacimiento o su política innovadora suponen una ruptura con el pasado[33]. L. Gernet cita en apoyo de su tesis las uniones entre familias de tiranos que se dan tanto en Sicilia (los tiranos de Siracusa y de Agrigento) como en el mundo egeo; las dobles nupcias que nos remiten a una sociedad en la que el matrimonio monógamo no se había implantado todavía; por último, el «regalo» de una hija para fortalecer así su poderío. Sirva como ejemplo el tirano de Sición, Clístenes, cuando convoca a su corte a jóvenes de toda la aristocracia griega y los entretiene durante un año para encontrar un esposo para su hija Agarista[34]. O Megacles el Ateniense, cuando da a su hija en matrimonio a Pisístrato (quien tenía ya otras dos esposas) con la intención de favorecer el restablecimiento de la tiranía de su yerno[35]. Alianzas matrimoniales y regalos que recuerdan a los héroes de la epopeya, cuyos descendientes dicen ser estos tiranos a pesar de su origen a veces oscuro. Este deseo de entroncar con el pasado legendario explica también el lugar que ocupan algunas mujeres de tiranos en este folclore anecdótico. Así por ejemplo Melisa, la esposa de Periandro de Corinto: este, según Herodoto, obligó a las mujeres de Corinto a despojarse de sus joyas y sus lujosos vestidos para regalárselos a su mujer, elevada así al rango de una divinidad[36].

Los tiranos, mediante estas prácticas, revivían el pasado legendario por encima de los valores de la ciudad nueva. Pero otras prácticas, que solo conocemos, es cierto, a través de testimonios tardíos y parciales, se presentan como verdaderas inversiones de los valores cívicos: son aquellas que vinculan, en medio de la subversión provocada por el tirano, a mujeres y esclavos. El único ejemplo «histórico» que tenemos de la época arcaica, si dejamos a un lado el caso ya mencionado de las fundadoras de Locros, es el del tirano Aristodemo de Cumas, quien, instigando al pueblo a sublevarse contra la aristocracia de esta ciudad a finales del siglo VI, liberó por esta acción a los esclavos y los unió a las mujeres de sus antiguos dueños[37]. Pero volvemos a encontrar el mismo suceso, con muy pequeñas diferencias de matiz, en Heraclea Póntica en el siglo IV[38], en Esparta con Nabis a finales del siglo III[39], como si la inversión de valores atribuida a la tiranía implicara la unión necesaria de aquellos que la ciudad normal mantenía apartados, las mujeres y los esclavos. Pero al mismo tiempo —y esto nos remite a las prácticas matrimoniales mencionadas antes —, como si la tierra, confiscada a sus legítimos propietarios y redistribuida a los partidarios del tirano, se transmitiera en cierto modo legítimamente gracias a las

mujeres. Es difícil no pensar en el problema ya planteado de Penélope, a través de la cual se conseguía la realeza en Itaca. Como también señala Louis Gernet, a propósito del matrimonio de Pisístrato: «Es la mujer desposada la que otorga la realeza», concedida por Megacles a su yerno. En la ciudad histórica, durante la revolución llevada a cabo por el tirano, es la mujer desposada quien confiere la posesión de la tierra, y quien legitima gracias a ello el acceso a la ciudadanía.

La época de los tiranos no termina cuando lo hace la época arcaica, aun cuando la tiranía siciliana por una parte y los tiranos revolucionarios del siglo IV y de la época helenística por otra se nos muestran con aspectos diferentes y cada uno con características particulares. Pero la inversión de valores que simboliza el tirano explica que durante su reinado el lugar destinado a la mujer esté asociado unas veces al mundo sobrehumano del héroe y otras al mundo infrahumano de los esclavos. Con la ciudad griega, que sitúa al hombre griego, al ciudadano, en el centro mismo de lo humano, por lo que puede calificarse de «club de hombres», se establece definitivamente la situación de la mujer, integrada y marginal al mismo tiempo, que vamos a intentar precisar a continuación.

B. El modelo ateniense: la condición de la mujer en Atenas en la época clásica

Ya hemos hablado de lo que implica pensar en Atenas como modelo. Sin embargo, es necesario que utilicemos este modelo si queremos explicar la condición de la mujer en la sociedad griega. Atenas domina el mundo griego política y militarmente durante dos siglos. La hegemonía que ejerce en el Egeo gracias a su flota le permite garantizar al *demos*, al pueblo de los ciudadanos, una vida decorosa y recompensar su participación en los asuntos políticos. Al mismo tiempo, Atenas se convierte en el centro indiscutible de la vida intelectual y artística del mundo griego, la escuela de Grecia, por citar la famosa fórmula de Tucídides, o mejor dicho la que Pericles toma prestada a este. La guerra del Peloponeso, que enfrenta a Esparta y sus aliados con el imperio ateniense, significa un rudo golpe para este dominio. Pero aunque Atenas no consigue restablecer en el siglo IV un poder comparable al del «siglo de Pericles», disfruta todavía sin embargo de tres cuartos de siglo de prosperidad y de intensa vida intelectual hasta que, en el año 322, el establecimiento de una guarnición macedonia en el Pireo viene a poner fin definitivamente a sus sueños hegemónicos. Es cierto que durante estos dos siglos Atenas conoció conflictos internos. Pero excepto en el corto período que va del 411 al 404-403, estos conflictos nunca pusieron en peligro el régimen que se había ido formando poco a poco en los últimos años del siglo VI y los primeros decenios del V, esa democracia que hacía del *demos* en su conjunto, sin distinción de nacimiento o de fortuna, el dueño de su destino[40].

Había sin embargo, en el seno de este *demos*, sensibles desigualdades, como lo testimonia la división de los ciudadanos en cuatro categorías censatarias, atribuidas por la tradición al legislador Solón. En el siglo IV la primera clase del censo la formaban alrededor de doscientas personas, de un total de veinticinco a treinta mil ciudadanos. Es más difícil contabilizar el número de los ciudadanos de las otras categorías, pero un dato, aunque poco seguro ciertamente, nos hace pensar que los *thêtes*, ciudadanos de la última clase, eran algo más de la mitad del total[41]. Eran aquellos que, privados de tierra o poseedores solo de una pequeña cantidad de bienes, estaban obligados a trabajar para vivir, bien por cuenta ajena o bien gracias a una tienda o taller de su propiedad, lo que los diferenciaba del pequeño campesino acomodado que tenía a su servicio algunos esclavos, y del propietario de taller lo suficientemente rico para dedicar una parte de su tiempo a los asuntos públicos.

No es este el momento de analizar los problemas que plantea la estructura de esta sociedad civil ateniense. Pero no es difícil descubrir que, si queremos estudiar la condición de la mujer en la sociedad ateniense, hay que contar con estas diferencias que aportaban, en la realidad, a la situación jurídica única de la mujer ateniense modificaciones no desdeñables.

Pero es importante también no olvidar que lo mismo que los ciudadanos formaban solamente una parte de la población del Atica, de la misma forma tampoco las mujeres «ciudadanas» representaban a toda la población femenina. Había extranjeras, había también esclavas, y aunque el número de las primeras debía de ser sensiblemente inferior al de los hombres, seguramente no sucedía lo mismo con las segundas. El lugar que ocupaban los esclavos en la producción equivalía sin duda al lugar que ocupaba la mujer en el trabajo doméstico[42].

Es, pues, muy importante distinguir entre estas categorías si queremos intentar conocer el lugar que ocupaba la mujer en la sociedad ateniense de la época clásica.

La mujer ateniense

Ante todo hay que aclarar qué entendemos por mujer ateniense: la hija o mujer de ciudadano ateniense. No es conveniente utilizar con demasiada frecuencia el término «ciudadana», aunque exista. Pero aparece en el vocabulario griego al final del período que estudiamos, en Aristóteles, en Demóstenes y en los autores de la comedia nueva, y su uso no se generaliza[43]. La cualidad de ciudadano llevaba implícito, en efecto, el ejercicio de una función, que era fundamentalmente política, de participación en las asambleas y en los tribunales, de donde estaban excluidas las mujeres, así como de la mayor parte de las manifestaciones cívicas, con excepción de algunas ceremonias religiosas.

Si intentamos definir jurídicamente la situación de la mujer ateniense, la primera

palabra que se nos viene a la mente es la de «menor». La mujer ateniense ciertamente es una eterna menor, y esta minoría se refuerza con la necesidad que tiene de un tutor, un *kyrios,* durante toda su vida: primero su padre, después su esposo, y si este muere antes que ella, su hijo, o su pariente más cercano en caso de ausencia de su hijo. La idea de una mujer soltera independiente y administradora de sus propios bienes es inconcebible.

El matrimonio constituye por consiguiente el fundamento mismo de la situación de la mujer. Ahora bien, en la lengua griega no hay, paradójicamente, un término específico para designar una institución sobre la que se fundaba, sin embargo, la reproducción de la sociedad. El acto mediante el cual un hombre y una mujer se unen legítimamente se llama la *engýe*. Es una especie de contrato realizado entre dos «casas», un compromiso oral hecho ante testigos por el que el padre o el tutor de la joven entrega a esta al futuro esposo. Se trata de un compromiso privado en el que no interviene la ciudad y que no es registrado por ninguna institución civil. Sin embargo, para que el matrimonio sea considerado válido no es suficiente la *engýe*. Es necesaria la cohabitación para que la joven se convierta en una *gameté gyné,* una esposa legítima. La mayoría de las veces esto es lo normal, ya que inmediatamente después del compromiso recíproco tenía lugar la presentación de la joven en la casa de su esposo. Sin embargo, había casos en que la cohabitación no era inmediata: por ejemplo si la futura esposa era todavía una niña, como sucedió con la hermana del orador Demóstenes, comprometida por su padre la víspera de su muerte cuando solo tenía cinco años[44]; o si se ponía algún impedimento al matrimonio, especialmente cuando se trataba de una muchacha *epíkleros*, es decir, única heredera de la riqueza paterna, o también de una mujer cuya condición de ateniense podía ponerse en duda, por ejemplo, una extranjera.

Los alegatos de los oradores del siglo IV nos ofrecen una gran cantidad de datos acerca de las prácticas matrimoniales de los atenienses, de donde se deduce que estas se llevan a cabo siguiendo los usos de la época arcaica, sin llegar a alcanzar nunca una situación jurídica suficientemente clara. Pero hay algo que sigue siendo evidente: el matrimonio no es nunca el resultado de una elección libre por parte de la joven. Es el padre o el tutor legítimo el que elige la casa adonde debe ir, y son dos hombres los que deciden su destino. Esta libertad es aún más restringida en el caso de la joven *epíkleros*, ya que esta está obligada a casarse con el pariente más próximo de la rama paterna. Lo cual puede plantear a veces problemas delicados, bien porque ella esté ya casada o porque lo esté también su pariente más cercano.

Estas diferentes situaciones estaban reglamentadas por una legislación sumamente compleja[45]. Y es fácil adivinar por qué. La finalidad del matrimonio era la procreación de hijos legítimos destinados a heredar la fortuna paterna. Por consiguiente estaba estrechamente vinculado al régimen de la propiedad y de la sucesión de los bienes patrimoniales. Pero el intercambio de bienes que regía el matrimonio de los tiempos heroicos había dado paso a la práctica de la dote: la

aportación de la joven a la constitución del patrimonio familiar. No tenemos ninguna prueba de que la dote haya sido obligatoria, aun cuando fuera la demostración del carácter legítimo del matrimonio; proporcionaba además una excelente oportunidad a quien se hallaba comprometido en un asunto judicial: dotar a su hija con largueza era una prueba de honorabilidad. Además, una ley que menciona el orador Demóstenes establece que si un ateniense de la clase de los *thêtes* dejaba una hija única heredera de sus escasos bienes, el pariente más cercano de esta no estaba obligado a casarse con ella, sino que debía proporcionarle una dote cuya cuantía variaba en función de su propia fortuna y de la clase censataria a la que pertenecía[46].

La dote estaba constituida generalmente por objetos preciosos y por dinero, pero a veces también por bienes raíces que el padre de la joven confiaba a su futuro yerno, pero sobre los que conservaba el derecho de fiscalización materializado en una forma muy específica de hipoteca llamada *apotímema*[47].

En efecto, era necesario prever una posible ruptura del matrimonio. Si se llegaba al divorcio por mutuo consentimiento, la dote volvía naturalmente al padre o al tutor de la mujer, y podía servir para dotarla en un segundo matrimonio[48]. Lo mismo sucedía si el marido moría antes que su mujer y esta era todavía lo suficientemente joven para procrear y por lo tanto con posibilidad de volver a casarse. Si tenía hijos y permanecía en la casa del marido, la dote era adjudicada a los hijos. Pero también podía suceder que la ruptura fuera unilateral, lo que podía ser una fuente de conflictos. La mayoría de las veces, la decisión de romper una unión procedía del marido. En este caso devolvía la mujer y la dote a su suegro a condición de que este casara de nuevo a su hija. Lo cual no se hacía, por supuesto, sin dificultades, y era necesario en ocasiones recurrir a un proceso, cuando la dote había sido dilapidada o mal administrada.

Pero ¿qué sucedía si la decisión de romper el matrimonio procedía de la mujer? A priori, y habida cuenta de lo dicho anteriormente, eso parece imposible, ya que en principio la ruptura solo podía decidirla, en este caso, su tutor, su *kyrios*, es decir… el marido. Realmente conocemos al menos tres ejemplos que muestran que entre los principios y la realidad había lugar para las excepciones. El primero de ellos es el de la mujer de Alcibíades, el célebre y brillante político ateniense de finales de siglo V. Plutarco nos ofrece el siguiente testimonio: «Hipareta era una mujer discreta y fiel a su marido; pero sintiéndose infeliz en su matrimonio y viendo que Alcibíades frecuentaba a cortesanas extranjeras y atenienses, abandonó su casa y fue a la de su hermano. Como Alcibíades no le dio la menor importancia y continuó viviendo licenciosamente, ella se vio obligada a presentar la demanda de divorcio ante el arconte, pero no a través de un intermediario, sino ella misma en persona. Cuando acudió para hacerlo, según la ley, Alcibíades se abalanzó sobre ella, la agarró y la llevó de nuevo a su casa cruzando el ágora sin que nadie se atreviese a hacerle frente o a quitársela» (*Vida de Alcibíades*, 8). Plutarco escribe cinco siglos después de los acontecimientos que relata, y aun cuando su información proceda tal vez de buena

fuente, es fácil percibir que condena el comportamiento de Alcibíades, que lo incluye en un conjunto de juicios desfavorables al hombre político ateniense. Efectivamente, es fácil reconocer la tradición en la que se inspira: un alegato atribuido al orador Andócides y que se inscribe en una controversia mantenida a comienzos del siglo IV en torno a la persona de Alcibíades. Pero precisamente porque se trata de una tradición muy próxima a los acontecimientos, se le puede dar crédito. El Pseudo-Andócides cuenta la historia aproximadamente en los mismos términos, pero saca de ella conclusiones diferentes. Plutarco pretende, en efecto, que al hacer tal cosa Alcibíades se comportaba sin lugar a dudas como un hombre violento, pero no obstante no violaba la ley: «pues parece que si la ley prescribe que la mujer que quiere abandonar a su marido se presente ella misma ante el magistrado, es para dar al marido la oportunidad de reconciliarse con ella y retenerla junto a él». En tanto que el orador ateniense concluye su relato del rapto de Hipareta acusando a Alcibíades «de mostrar a todos el desprecio que sentía por los arcontes, las leyes y todos los ciudadanos» (*Contra Alcibíades*, 14). Por consiguiente, la ley ateniense permitía a la mujer actuar como un ser mayor de edad cuando quería divorciarse, y debía presentar en persona su demanda ante el arconte.

Los otros dos ejemplos proceden de alegatos del siglo IV y se refieren a personas menos famosas que Alcibíades y su esposa. Sin embargo, el caso del que trata Demóstenes en el primer discurso *Contra Onetor* es bastante complejo, y el pretendido divorcio parece haber sido de hecho un medio utilizado por el marido —que no era otro que el inmoral tutor de Demóstenes— para hacer que su cuñado, en realidad su cómplice, reivindicara la dote de la que deduciría lo que debía al orador. Sin embargo, en este caso, aunque también se menciona al arconte a propósito de la demanda de divorcio, tal demanda no fue presentada por la mujer en persona, sino por mediación de su hermano que actuaba como *kyrios*.

Finalmente, en el último ejemplo, un caso de sucesión asimismo muy complicado, se alude a una mujer, que al parecer abandonó a su marido y no se presentó ante el magistrado, contraviniendo así la ley. El hecho de que se trate, según todos los indicios, de una cortesana, hija ilegítima de un ciudadano, no cambia para nada el hecho de que también en esta ocasión se confirma la posibilidad de que la mujer presente ante el arconte una demanda de divorcio. Podemos suponer, sin embargo, que la mayoría de las veces no la presentaba en persona, aun en el caso de que la ley le autorizase a hacerlo, y que era su tutor, padre, hermano o pariente más cercano quien intervenía en su nombre, especialmente para recuperar la dote que normalmente debía volver de nuevo a la familia de la mujer. Esto implicaba una consecuencia jurídica importante: al ceder su hija o su hermana a un hombre, el padre o el hermano no cedían la totalidad de su *kyria* al marido y podían por lo tanto, si la mujer lo deseaba, recuperar su papel anterior[49].

Por consiguiente era posible la anulación del matrimonio por voluntad de la mujer. Las razones alegadas por Hipareta merecen una corta reflexión. Parece ser que

las notorias infidelidades de su esposo son la causa de que ella decida volver de nuevo a casa de su hermano. Ahora bien, esto parece estar en contradicción con lo que sabemos sobre la «fidelidad» de los esposos atenienses, y, en un terreno más prosaico, de las leyes sobre el adulterio. Conocida es la célebre frase de un orador: «Las cortesanas están para el placer, las concubinas para las necesidades cotidianas, las esposas para tener una descendencia legítima y ser una fiel guardiana del hogar». La mujer legítima, *gyné*, debía admitir por tanto que su función era concebir hijos y ocuparse del cuidado de la casa, dejando a otras los placeres del espíritu (las cortesanas) y del cuerpo (las concubinas). Volveremos a hablar de las *hetairas*, que ocupan en la ciudad un lugar un poco especial. Las concubinas (*pallakaí*), por el contrario, son en cierto modo un doblete de la mujer legítima. Pero a diferencia de la esposa, introducida en la casa tras un acuerdo entre dos familias, la *pallaké* por su parte es introducida, si no clandestinamente, al menos sin que haya ningún certificado jurídico que la ate a su compañero. Se trata, pues, de una unión revocable en cualquier momento, y no es extraño que, cuando se habla en los textos de una *pallaké*, se trate casi siempre de una joven pobre o de una esclava. Algunos autores piensan que era imposible que una ateniense haya podido ocupar un lugar tan indefinido. Pero algunos datos de nuestras fuentes nos llevan a pensar que no era extraño que un hombre libre pobre entregara a su hija como concubina a un vecino más rico. Una ley atribuida a Dracón prevé el caso de un hombre que puede llegar a matar al seductor de la *pallaké* elegida por él para tener hijos libres, al no poder dárselos su esposa: tendría derecho a hacerlo, como si se tratara del seductor de su mujer legítima[50]. Por consiguiente, aunque la monogamia fuese obligatoria en Atenas en la época clásica, se admitía la existencia de la *pallaké* y no se la consideraba como signo de adulterio.

Para comprender las leyes que penalizaban el adulterio, no podemos perder de vista cuál era la finalidad del matrimonio: asegurar la descendencia y, por consiguiente, la continuidad de la familia en el seno de la ciudad. Por ello, el único adulterio reprensible, por lo que al marido se refiere, era el cometido con la esposa legítima de otro ateniense, porque al hacerlo perjudicaba a otro ciudadano. En cambio, la ley protegía a sus hijos legítimos frente a los que pudiera tener con la, o las, concubinas. Por consiguiente, la presencia de estas no representaba ningún peligro. En la práctica, sin embargo, las cosas no eran quizá tan sencillas, y uno se pregunta si un hijo ilegítimo de dos padres atenienses, pero no unidos mediante *engýe*, no tenía derecho a una parte de la herencia paterna, de la misma forma que poseía sin duda el estatuto de ciudadano ateniense. Por lo demás, la adopción proporcionaba en este caso un medio legal de regularizar la situación. Pero, volviendo al adulterio, es fácil imaginar por ello que el de la mujer haya provocado sanciones más graves. El marido que sorprendía a su mujer en flagrante delito de adulterio en compañía de su amante tenía derecho a matar a este sin incurrir en culpabilidad[51]. Sin embargo, la mayoría de las veces las cosas no iban tan lejos, y se

llegaba a un arreglo ante testigos. Algunas historias edificantes encontradas en los pleitos aportan la prueba de que el flagrante delito podía ser para un marido complaciente un medio de sacar dinero al amante de su mujer[52]. En cuanto a la mujer adúltera, era severamente castigada. El marido podía repudiarla, y algunos autores sostienen incluso que tenía la obligación de hacerlo so pena de ser privado de sus derechos cívicos. Además, desde ese momento era excluida de toda participación en los cultos de la ciudad.

Ahora bien, esta era la única actividad cívica de la mujer, y dicha disposición es la prueba evidente de que el matrimonio ocupaba un lugar esencial en la vida de la ciudad y en su organización, en la medida en que a través de él se transmitían a la vez el estatuto de ciudadano y la propiedad de los bienes que constituían el *oikos*. La fidelidad conyugal era la encargada de asegurar la transmisión de estos bienes, y la mujer legítima se distinguía de la *pallaké* ante todo por la diferencia de estatuto de sus respectivos hijos.

Pero entonces se plantea un problema: al hacer de la esposa legítima a la vez la guardiana del *oikos* y la que aseguraba la continuidad de este, ¿le concedía la ciudad por ello una cierta «propiedad» sobre los bienes que ella tenía a su cargo? El problema es complejo, y la respuesta difícil de formular. El caso ya mencionado de la muchacha *epíkleros* prueba que la mujer no puede en ningún caso ser propietaria de bienes raíces, ya que esta propiedad estaba reservada solo a los ciudadanos varones. Existe aquí —volveremos sobre ello— una diferencia importante con otras ciudades como Esparta. La pregunta que nos formulamos, sin embargo, es la siguiente: ¿conservaba una mujer cuya dote hubiera sido muy rica algún derecho sobre los bienes raíces que había aportado como dote? Es cierto que la dote podía estar formada solo de bienes muebles. Pero numerosos ejemplos extraídos de discursos forenses muestran que las dotes incluían con frecuencia tierras. El aprovechamiento de estas tierras correspondía al marido. Pero ¿qué sucedía realmente en la práctica diaria? Ya hemos visto que la tradición hacía de la mujer la guardiana del *oikos*. ¿Acaso no implicaba esto una posesión de hecho, si no de dereho? ¿Y no era válido en primer lugar sobre los bienes aportados por ella? Esta primera observación nos trae a la mente otra: una parte de los recursos sacados de la tierra se guardaba en el granero o se consumía inmediatamente. Pero también sabemos que en la Atenas de los siglos V y IV los excedentes de legumbres, frutas, aceitunas, etc., se llevaban al mercado. Así por ejemplo, la madre del poeta Eurípides iba a vender al mercado el perejil cosechado en su jardín. Y su caso no era desde luego el único; la presencia de mujeres en el mercado la atestiguan tanto los alegatos de los oradores como los autores cómicos. Ahora bien, es difícil imaginar que las mujeres que recibían dinero a cambio de los productos llevados al mercado no dispusieran de él al menos en parte y tuvieran que devolverlo escrupulosamente todo a sus esposos. Pero también acudían al mercado muchas otras *kapelidas*, vendedoras de cintas, de perfumes, de ajos, etc., de las cuales nos ha dejado la comedia numerosos ejemplos. Es cierto que estas

mujeres pertenecían a los ambientes populares, y es aquí donde mejor se manifestaban las diferencias sociales. Porque aunque la condición jurídica de la mujer ateniense era única, la situación social real introducía diferencias sensibles. La ateniense de buena familia se quedaba en su casa, rodeada de criadas, y solo salía para cumplir con sus deberes religiosos. Por el contrario, la mujer del pueblo se veía obligada por la necesidad a salir de su casa para ir al mercado, incluso, como lo atestiguan alegatos del siglo IV, para aumentar los recursos familiares con un escaso salario de nodriza[53]. Con frecuencia se ha planteado la pregunta sobre el carácter «utópico» de las comedias «feministas» de Aristófanes. Más adelante diremos lo que pensamos al respecto. Sin embargo, Praxágora o Lisístrata no fueron puras invenciones aunque, por supuesto, las mujeres atenienses nunca tuvieron la ocasión de hacerse con el poder o de declararse en huelga de amor. Las mujeres humildes de la ciudad, obligadas por la necesidad a salir de sus casas, esas casas modestas apiñadas al pie de la Acrópolis, eran sin duda más independientes que las ricas atenienses o que las mujeres campesinas, y la lectura de los autores cómicos nos hace pensar que eran ellas las que manejaban el dinero de la casa.

Esto no contradice, por supuesto, los principios expuestos anteriormente. Las mujeres atenienses no podían, por ley, tener propiedades. Pero en la práctica, ricas o pobres, tenían mil medios de eludir la ley. Y los oradores ofrecen algunos ejemplos de mujeres que manejan el dinero. Así por ejemplo, en un alegato de Lisias, una mujer, temerosa de que su hijo no sea capaz de proporcionarle una sepultura decente, envía tres minas (trescientas dracmas) a un tal Antífanes para asegurar sus funerales[54]. Otra, en un alegato de Demóstenes, dejó al morir una suma de dos mil dracmas a los hijos habidos de su segundo marido[55]. Es cierto que este último ejemplo nos introduce en un medio que no es el de la Atenas tradicional, ya que la mujer en cuestión era la viuda del banquero de origen servil Pasión. Pero no es menos cierto que los alegatos demostenianos, casi todos pertenecientes a la segunda mitad del siglo IV, revelan las transformaciones que tienen lugar tanto en las mentalidades como en los comportamientos; transformaciones anunciadoras de la época helenística. Encontramos por ejemplo, en los dos discursos *Contra Boeto*, que datan de los años 349-348, el caso de una tal Plangón, ateniense de buena familia, cuya historia no deja de sorprendernos. En efecto, Plangón había tenido dos hijos de un tal Mantias, hombre político relativamente conocido. Mantias estaba casado legítimamente con una mujer con quien tenía un hijo, Mantíteos. Sin embargo, había tenido que reconocer como suyos a los hijos de Plangón, quienes, cuando él murió, heredaron con el mismo derecho que Mantíteos. El problema no reside tanto en el reconocimiento de hijos naturales —el derecho ateniense lo permitía en efecto por la vía de la adopción, con tal de que la madre fuese ella también hija de ciudadano—, sino más bien en la situación misma de Plangón: se ha dado por supuesto que ella había estado casada anteriormente con Mantias, y que por lo tanto sus hijos, en todo caso al menos Boeto, contra quien pleitea Mantíteos, habrían sido concebidos

legítimamente. Pero no se entiende por qué en ese caso Mantias los habría reconocido tardíamente. Sea lo que fuere, Mantias continúa viviendo, aunque no de forma estable, con Plangón tras su matrimonio con la madre de Mantíteos. Ahora bien, no nos hallamos ante un concubinato trivial, y Plangón no es una *pallaké*. Recibe a Mantias en su propia casa, y Mantíteos dice bien claro que su padre tenía dos «familias». Una vez más, es la situación de Plangón la que nos sorprende. No es ni una cortesana ni una *pallaké*, es «una mujer entretenida», que vivía espléndidamente con sus dos hijos y sus numerosas sirvientas de lo que le daba Mantias, que estaba locamente enamorado de ella.

Otros alegatos testimonian también una relativa independencia de las mujeres atenienses de la segunda mitad del siglo IV con relación al matrimonio —es el caso por ejemplo de las dos muchachas herederas que siguen casadas, tras la muerte de su padre, con personas que no pertenecen a su familia— y al dinero —como sucede con la mujer de un tal Polieucto, que había prestado dinero a un hombre llamado Espudias, y había hecho constar este préstamo por escrito[56]—. Estos son, desde luego, casos excepcionales. Pero podemos preguntarnos, siguiendo el planteamiento de Louis Gernet, si no son indicios «de una evolución bastante avanzada y tal vez bastante reciente». Evolución que no tendría por qué obedecer a una cierta mejora de la condición femenina, sino más bien al hecho de que la ciudad ya no es lo que era, y que la ciudadanía, que tendía a vaciarse de su contenido inicial, a ser en mucha mayor medida un estatuto que una función, podía finalmente ser común a los hombres y a las mujeres. Sin duda no es una casualidad que sea precisamente en algunos de estos alegatos, así como en la obra contemporánea de Aristóteles, donde se encuentre empleado por primera vez el término «ciudadana», sin que ello implique, por supuesto, ninguna actividad que sea propiamente «política». A lo sumo se trata quizá de una preparación para esa independencia mucho más amplia de las mujeres que creemos poder descubrir en la época helenística; una independencia que en la época clásica, según todas las fuentes de que se dispone, solo parecen haber conocido las mujeres marginadas que eran las cortesanas.

La cortesana

Puede parecer sorprendente, a priori, que dediquemos un apartado de un estudio sobre la mujer en la Grecia clásica a las cortesanas, y más todavía que les concedamos una especie de categoría jurídica. En realidad, si existe una categoría jurídica, esta la ostentan las mujeres que residen en Atenas con el estatuto de metecas. Pero preciso es confesar que sabemos muy poco acerca de las mujeres metecas, excepto que el *metoíkion*, el impuesto especial que recaía en los extranjeros residentes en Atenas, era de seis dracmas al año para las mujeres y de doce para los

hombres. Es lógico pensar que muchas de ellas eran esposas de hombres venidos a instalarse en Atenas para dedicarse al comercio, seguir las lecciones de un maestro eminente, o para escapar de sus adversarios cuando estos se habían adueñado del poder en su ciudad de origen. Estas mujeres de metecos llevaban seguramente una vida bastante parecida a la de las mujeres de ciudadanos, ocupándose de la casa, hilando y tejiendo, dirigiendo el trabajo de las sirvientas. Sin duda el marido las declaraba cuando recibía el estatuto de meteco, es decir, al inscribirse en los registros de un demo[57]. Si eran griegas de nacimiento, probablemente habían sido unidas legalmente a sus esposos. Sin embargo, es probable que el concubinato fuera más frecuente entre hombres y mujeres de origen extranjero que entre ciudadanos. Y podemos suponer que también en este terreno las desigualdades sociales introducían diferencias importantes. La esposa de un rico empresario como el siracusano Céfalo, padre de Lisias, llevaba una vida más parecida a la de la esposa de un ciudadano afortunado que a la de las mujeres del pueblo, atenienses o no, que eran honestas mujeres, nodrizas o vendedoras de cintas[58].

Pero al lado de estas mujeres de metecos se encontraban las mujeres metecas, venidas por propia voluntad a establecerse en Atenas. Ahora bien, teniendo en cuenta la situación de la mujer en el mundo griego, dichas mujeres, obligadas a subsistir por sí mismas, no podían hacerlo más que comerciando con lo único que les pertenecía, su cuerpo. Las más pobres o las más miserables se convertían en *pornai*, prostitutas que trabajaban en las posadas de Atenas o del Pireo. Algunas habían sido compradas, y entraban en la categoría de las esclavas. Otras eran «libres», al menos jurídicamente. En cuanto a las «casas», pertenecían bien a ciudadanos —un pleiteante del siglo IV incluye dos en la relación que hace de su fortuna—, bien a extranjeros, e incluso a extranjeras —es el caso de la famosa Nicarete de quien tendremos que hablar más adelante.

Pero al lado de estas prostitutas había otras que los griegos llamaban *hetairas*, compañeras, y que estos se reservaban, según la expresión del pleiteante antes citado, «para el placer». Estas *hetairas* eran de hecho las únicas mujeres verdaderamente libres de la Atenas clásica. Salían libremente, participaban en los banquetes al lado de los hombres, incluso «recibían en su casa», si tenían la suerte de ser mantenidas por un hombre poderoso. En seguida pensamos, como es lógico, en la más célebre de estas «compañeras», en la famosa Aspasia. Había nacido en Mileto, una rica ciudad de la costa occidental de Asia Menor estrechamente vinculada a Atenas. Se desconocen las razones que la llevaron a establecerse en Atenas. Pericles se enamoró de ella, hasta el punto de repudiar a su esposa legítima, y tuvo un hijo suyo, al cual, a pesar de la ley dictada por él mismo y que solo reconocía como ciudadanos a los hijos nacidos de madres que también lo fueran, consiguió inscribir en los registros civiles. Los antiguos hacían hincapié en su belleza y su inteligencia. Plutarco asegura en la *Vida de Pericles* que «dominaba a los hombres de Estado más influyentes y suscitó en los filósofos una grande y sincera consideración». Más adelante añade: «Se

dice que fue solicitada por Pericles a causa de su ciencia y su agudeza política. Es cierto que Sócrates iba a veces a su casa con amigos, y que los íntimos de la casa de Aspasia llevaban allí a sus mujeres con objeto de escuchar su conversación, aunque su profesión no fuera ni honesta ni respetable: formaba jóvenes cortesanas». Este papel de alcahueta lo atestiguan sobre todo los autores cómicos, adversarios de la política de Pericles, que no retrocedían ante nada para atacarlo, llegando incluso a afirmar que la política del gran estratega le era impuesta por su amante. Platón, en uno de sus diálogos cuya intención satírica es evidente, llega incluso a decir que ella preparaba los discursos de su amante, y hace pronunciar a Sócrates una oración fúnebre cuya autoría le atribuye a ella[59]. Es evidente que Platón quería ironizar sobre esta clase de discurso y sobre los estereotipos que el mismo transmitía. Pero la atribución de su paternidad a Aspasia revela la influencia que esta ejercía sobre el hombre que en aquel momento dirigía los destinos de la ciudad. Plutarco, por su parte, se resiste a ver en esta influencia la consecuencia de los servicios un tanto especiales otorgados por Aspasia a su amante, al procurarle las jóvenes que le gustaban, e insiste, por el contrario, en el amor que unía a la milesia con Pericles: «Se dice en efecto que ni un solo día dejaba de saludarla y abrazarla cuando salía de su casa y cuando volvía del ágora». A pesar de este amor confesado abiertamente y del nacimiento de un hijo, los enemigos de Aspasia no moderaron los ataques. Eupolis, un autor cómico, hace decir a un personaje de su obra, *Los demos*, a propósito de ese hijo: «… sería un hombre si las costumbres de su madre, una mujer perdida, no le hicieran temblar». Sin embargo, solo después de los primeros fracasos de la guerra del Peloponeso se atrevieron los enemigos de Pericles a atacar abiertamente a Aspasia. El poeta cómico Hermipo la hizo comparecer ante la justicia bajo la doble inculpación de impiedad y de libertinaje. Fue no obstante absuelta gracias a la intervención de Pericles, quien «obtuvo su perdón a fuerza de derramar lágrimas por ella durante el proceso e implorar a los jueces». Pericles murió poco tiempo después. Pero a pesar de ello la carrera de Aspasia no terminó. Tomó entonces como amante al tratante de ganado Lisicles, un hombre vulgar que, gracias a ella, consiguió desempeñar durante algún tiempo un papel político importante en Atenas.

El caso de Aspasia es desde luego excepcional. Pero otras cortesanas célebres fueron igualmente la comidilla de Atenas en los siglos V y IV. Jenofonte relata en las *Memorables* la relación que al parecer mantuvo Sócrates con la cortesana Teodota, quien según cuenta la tradición, fue la amiga de Alcibíades. Merece la pena reproducir un fragmento del diálogo. Sócrates llega a casa de la cortesana y la encuentra posando para un pintor. Cuando este se va, Teodota se apresura a recibir al filósofo: «Cuando Sócrates la vio, lujosamente ataviada, y junto a ella su madre, con un vestido y adornos poco comunes, muchas y hermosas criadas cuyo porte no desmerecía en absoluto y una casa abundantemente provista de todo, le preguntó: “—Dime, Teodota, ¿tienes tierras? —Yo no, contestó esta. —¿Tienes tal vez una casa cuyas rentas te permitan vivir? —Tampoco tengo casa, dijo. —¿Tienes entonces

esclavos que trabajen para ti? —Tampoco, contestó. —¿De dónde sacas lo necesario para vivir?, dijo Sócrates. —Si tengo la suerte de encontrar un amigo que quiera ayudarme, él es quien me resuelve la vida"» (*Memorables*, III, 11, 4). Este pasaje es interesante por más de una razón. No tanto porque revela la forma en que las cortesanas se procuraban sus medios de vida —ni que decir tiene que dependían completamente de la generosidad de sus amantes—, sino porque demuestra a la vez la independencia de estas mujeres, libres de recibir en sus casas a quien ellas quisieran, y la posibilidad que tenían de disfrutar de rentas de bienes raíces —lo cual es claro que implica la existencia en Atenas de cortesanas nacidas de padres atenienses—, de una casa o de un taller de esclavos. Además, aun cuando algún rico protector, Alcibíades u otro, hubiera regalado a Teodota la casa y las criadas, seguramente disfrutaba ella del uso y de la propiedad.

Un alegato de Demóstenes nos permite completar este retrato de la cortesana ateniense. Se trata del discurso *Contra Neera*, uno de los textos más interesantes aportados por la tradición ateniense. El discurso en sí fue compuesto sin duda por un amigo de Demóstenes, Apolodoro, y va dirigido contra un tal Estéfano con el que este se había enfrentado tiempo atrás. El argumento del pleiteante es que Estéfano afirma que está legalmente casado con una tal Neera, lo cual implicaría que la dicha Neera fuera asimismo hija de ciudadano. Ahora bien, nada de eso es cierto, y es contra Neera contra quien se dirige la acusación. Si llega efectivamente a probarse que ella es extranjera, será vendida como esclava y su esposo será condenado a una multa de mil dracmas. La mayor parte del discurso del acusador se presenta, pues, como un relato de la vida de Neera. Esta había sido comprada, cuando era muy joven, por una tal Nicarete, que vivía en Corinto, y era la esposa de un cocinero famoso llamado Hipias. Nicarete era en realidad, según el orador, una alcahueta propietaria de siete jóvenes a las cuales había enseñado la «técnica» amorosa y a las que dedicaba a la prostitución, haciéndolas pasar por hijas suyas para conseguir un precio más elevado… En realidad Neera y sus compañeras no eran vulgares prostitutas, como lo prueban los testimonios alegados por el orador, sino cortesanas de altos vuelos cuyos amantes, atenienses de paso en Corinto o extranjeros, eran todos hombres ricos. Ellas participaban a su lado en los banquetes, eran recibidas en las mejores casas, incluso en las de Atenas, cuando asistían a las fiestas de Eleusis o a las grandes Panateneas, en compañía del amante de turno. Sin embargo, continuaban pagando a Nicarete, o haciendo que le pagaran, el precio de sus favores. Por esta razón, dos amantes de Neera decidieron comprarla conjuntamente al precio de tres mil dracmas. Era este un precio considerable por la compra de una esclava, así como también una indicación del «valor» de Neera. Los dos compradores compartieron los favores de la joven durante un cierto tiempo; después, decididos ambos a casarse, le ofrecieron comprar de nuevo su libertad, para lo cual le entregaron cada uno quinientas dracmas. Es decir, le permitían conseguir la libertad por un precio inferior al que habían pagado por ella. Según dice expresamente el mismo texto, esta

generosidad implicaba que la joven debía abandonar Corinto, ya que ninguno de los dos hombres estaba dispuesto, desde luego, a verla «trabajar» en Corinto, su ciudad, en la que ellos mismos estaban decididos a «sentar cabeza».

Para encontrar las dos mil dracmas necesarias para su rescate, Neera acudió a varios de sus antiguos amantes, acogiéndose de este modo a esa clase de préstamo amistoso y sin interés, el *éranos*, al que los hombres libres acostumbraban a recurrir en caso de necesidad. Uno de ellos, un tal Frinión, que era ateniense, se encargó de reunir el dinero y negociar con los dos corintios. Después se llevó consigo a Neera a Atenas.

Aunque la intervención de Frinión se presente como una compra, se trata en realidad de una manumisión. Neera será en lo sucesivo una mujer libre, la amante principal de Frinión, cuya vida licenciosa comparte: «Ella le acompañaba a los festines y a todas partes donde iba a beber. Estaba presente en todas las fiestas; él se exhibía con ella en todos sitios». Vemos una vez más los rasgos propios de la vida de la cortesana: una gran libertad de costumbres, la presencia en los lugares tradicionalmente reservados a los hombres, la participación en sus desenfrenos. Pero como Neera es ya una mujer libre, lo es también para abandonar a su amante. Sin embargo, lo que es significativo, no se queda en Atenas, sino que huye como una vulgar esclava a Mégara, donde permanece dos años en una situación precaria. Por una parte, Atenas y Esparta estaban en guerra, y Mégara había tomado partido por Esparta, lo que contribuía a aislarla; dicho de otra forma, Neera no podía contar con ricos extranjeros de paso que la mantuvieran. Por otra parte, ni siquiera en Mégara encontró generosos protectores. Al menos eso es lo que asegura el orador, quien, incluso con la selección de las palabras que emplea, quiere hacer volver a Neera a la doble condición de esclava y de prostituta, aunque aparentemente no es ni una cosa ni la otra. Necesitó, con todo, otro «protector» para volver a Atenas: no fue otro que Estéfano. Antes de seguir hay que hacer una observación: Neera era liberta y de origen extranjero. Como tal, tenía en Atenas el estatuto de meteca, un estatuto que implicaba, tanto para los hombres como para las mujeres, la protección de un «patrón», de un *prostates*, cuya tarea fundamental era la de representar al meteco ante los tribunales y hacerse fiador en todas las transacciones que llevara a cabo. Pero de la misma forma que el orador presenta la partida de Neera a Mégara como una huida y la compara por ello con una esclava fugitiva, así también muestra su relación con Estéfano como la de una prostituta en busca de un «protector». Ahora bien, sean cuales fueran las razones ocultas de Neera, que nunca llegaremos a conocer, lo cierto es que Estéfano pensaba convertirla en su mujer y reconocer como suyos a los tres hijos de corta edad que, en opinión del orador, había tenido con sus amantes circunstanciales, aunque no es raro pensar que la última, una niña llamada Fano, era seguramente suya, ya que su estancia en Mégara fue al parecer bastante larga. Además, cuando Frinión, el primero que la había llevado a Atenas, intentó recuperarla, Estéfano hizo ratificar mediante un acta oficial la libertad de Neera, de la

que se hizo fiador secundado por otros dos atenienses. ¿Podemos dar crédito a las acusaciones del pleiteante cuando afirma que Estéfano pretendía beneficiarse de los favores de Neera, favores que serían pagados tanto más caros cuanto que Neera pasaba por ser la esposa legítima de un ateniense? Esto suscita además muchos interrogantes, ya que, como hemos visto, una unión solo era legítima si los dos cónyuges eran atenienses. Lo cual implica o bien que la ley no se aplicaba con tanto rigor como podría pensarse, o bien que Neera había sido reconocida o adoptada por un ateniense, situación que aparece a menudo en la comedia nueva. ¿Debemos pensar, por otra parte, que cuando Frinión entabló un proceso contra Neera para recuperar los bienes que esta se había llevado al huir de su casa —vestidos, joyas y dos criadas—, Estéfano aceptó un arreglo según el cual Neera viviría alternativamente dos días con cada uno? Sin duda tales arreglos eran posibles en el caso de las cortesanas. También en este caso son elocuentes los testimonios de la comedia. Pero ¿y en el caso de una mujer que pasaba por ser la esposa legítima de un ateniense, hombre político con ambiciones? En todo caso, y siempre según nuestro orador, Neera reanudó con más fuerza la vida de cortesana, asistiendo a los banquetes que se celebraban en la casa de cada uno de sus dos amantes.

Sin embargo, el tiempo pasaba. La pequeña Fano, ya núbil, fue dada en matrimonio por Estéfano, que la presentaba como hija suya, a un tal Frástor, con una dote importante, ya que se elevaba a tres mil dracmas, el mismo importe —¿pura coincidencia?— del precio que los dos corintios habían pagado por comprar a su madre unos veinte años antes. El matrimonio, siempre según el orador, no prosperó, ya que Fano había contraído junto a su madre costumbres lujosas que su marido no podía satisfacer. Este la repudió, por tanto, cuando estaba encinta, y sin devolver la dote. Estéfano, en calidad de *kyrios* de Fano, intentó entonces una acción contra su yerno «en virtud de la ley que obliga al marido, en caso de repudio, a restituir la dote o, en su defecto, a pagar los intereses a una tasa de nueve óbolos». El yerno replicó intentando una acción contra su suegro «por haber dado en matrimonio a un ateniense a la hija de una extranjera haciéndola pasar por suya». Es digno de tener en cuenta el valor ejemplar de esta historia, y la importancia que representa para el historiador de la sociedad ateniense un proceso como el de Neera. Finalmente, yerno y suegro llegaron a un acuerdo para retirar sus respectivas demandas. Es evidente que los dos hombres no tenían la conciencia muy tranquila. Pero también es lícito preguntarse si detrás de toda esta historia no se ocultan ajustes de cuentas políticos. Estéfano había formado parte de los más allegados a un político influyente en los años setenta del siglo IV. Tras el exilio de este, parece ser que se unió al partido de Eubulo, partidario de una política de abandono del imperialismo. Es posible que Frástor, su yerno, haya sido influido por los hombres del partido contrario, al acecho de todo lo que pudiera desacreditar a un adversario político. Ahora bien, vivir con una cortesana no era en sí mismo un perjuicio. Pero hacerla pasar por su mujer e introducir a sus hijos en el cuerpo cívico era algo grave. Por otra parte, poco después se acusa a Frástor de la

misma ofensa, pero con circunstancias atenuantes. Este, enfermo, había consentido readmitir a Fano. Y esta, acompañada de su madre, iba a cuidarlo. Cuando dio a luz al hijo que esperaba, Frástor lo reconoció como suyo. Una vez más nos encontramos con la introducción en la ciudad de un hijo ilegítimo, ya que si Fano era una extranjera su unión con Frástor no era legal. Merece la pena una vez más remitirnos al texto: «Cuando aún estaba enfermo, Frástor quiso que el niño en cuestión fuese admitido en su fratría y en el *genos* de los Britidas al que él mismo pertenecía. Los miembros del *genos* sabían sin duda quién era la mujer con quien Frástor se había casado en primeras nupcias: la hija de Neera; sabían que la había repudiado y que solo influido por la enfermedad había consentido en recoger al niño. Votaron en contra de la admisión y el niño no fue inscrito».

Sin embargo, la historia no termina aquí. Había que encontrar un nuevo esposo para Fano, ya que esta había sido repudiada por su marido. Siguiendo una vez más la opinión del orador, Estéfano recurrió a una especie de chantaje contra un tal Epainetos, que frecuentaba su casa y al que había sorprendido en el lecho de Fano, chantaje tanto más incomprensible cuanto que dicha casa era, al parecer, un *ergasterion*, una casa de prostitución; Epainetos se sometió sin embargo a este chantaje tras un compromiso, y aceptó entregrar a Fano una dote de mil dracmas para facilitarle un nuevo matrimonio. Gracias a esta consiguió Estéfano que Fano fuera admitida como esposa legítima por un hombre pobre pero de noble cuna, Teógono. Ahora bien, quiso la suerte que el tal Teógono fuese escogido para cumplir durante un año las funciones de arconte-rey, el magistrado que presidía las ceremonias religiosas oficiales. Entre estas ceremonias figuraban las Antesterias, fiestas en honor de Dionisos, que destacaban el segundo día por la celebración de una *hierogamia*, una unión a la vez simbólica y real entre el dios representado por el arconte-rey y la mujer de este. Y aquí tenemos a nuestra Fano, hija de cortesana y, si damos crédito al pleiteante Apolodoro, cortesana ella misma, convertida en reina. Comprendemos la emoción que debió apoderarse de los jueces cuando oyeron las palabras del pleiteante: «Esta mujer ha celebrado los sacrificios sagrados en nombre de la ciudad. Ha visto lo que no tenía derecho a ver por ser extranjera. Una mujer como ella ha entrado allí donde nadie entre los numerosos atenienses puede hacerlo, excepto la mujer del rey. Ella ha recibido el juramento de las sacerdotisas que asisten a la reina en las ceremonias religiosas. Ha sido entregada en matrimonio a Dionisos. Ha llevado a cabo en nombre de la ciudad los ritos tradicionales dedicados a los dioses, ritos numerosos, sacrosantos y misteriosos. Y algo que nadie puede entender: ¿cómo la primera que llega puede hacerlo sin cometer sacrilegio, y con más razón una mujer como esta que ha llevado la vida que todos conocéis?».

La continuación del alegato no nos dice nada más acerca de la vida de Neera en particular ni de la de las cortesanas en general. Señalemos sin embargo que, tras una larga digresión, el orador, reanudando las acusaciones contra Neera, recuerda que esta, para seguir a sus diversos amantes, vivió unas veces en el Peloponeso, otras

veces en Tesalia, o incluso en Jonia, antes de volver a Atenas; y su exclamación final es ciertamente significativa: «¡Y estaríais dispuestos a declarar ateniense a una mujer como esta, universalmente conocida por haber dado la vuelta al mundo!». Al lado de la ateniense de buena familia, retirada en el gineceo junto con sus sirvientas y que, como la esposa de Iscómaco en el *Económico* de Jenofonte, no había visto nada antes de su matrimonio, Neera representa a la mujer libre, que ha viajado, que ha podido informarse de todo en el transcurso de los banquetes a los que asistió y cuya seducción no era solo física. Por otra parte, y haciendo caso omiso de la cronología, el orador deja en la sombra una realidad: la larga duración de la unión entre Neera y Estéfano, que nos recuerda el precedente Pericles-Aspasia. Además, el orador utiliza esta oposición entre mujeres ciudadanas de nacimiento y cortesanas para reclamar una condena. Si Neera es absuelta, las que son como ella harán «todo lo que les apetezca, seguras de que la impunidad les es otorgada por vosotros y por las leyes»… «las cortesanas serán elevadas a la dignidad de mujeres libres cuando hayan obtenido el privilegio de tener hijos legítimos a su voluntad»; y el orador añade: «No se puede permitir que aquellas que han sido educadas por sus padres en la virtud y con una solicitud tan grande, aquellas que han sido casadas conforme a las leyes, tengan públicamente como igual y ciudadana a la mujer que ha practicado tantas obscenidades, varias veces al día y con varios hombres, y según el capricho de cada uno». Nos gustaría saber cómo terminó el proceso, y si Neera fue absuelta o condenada por los jueces atenienses. El aspecto político del proceso contra un hombre que era un adversario de Demóstenes, en aquel momento todopoderoso en la ciudad (estamos en el año 340, poco antes de la reanudación de la guerra contra Filipo de Macedonia, que acabaría de manera desastrosa para Atenas, y pondría fin definitivamente a su preponderancia marítima), desempeñó tal vez un papel determinante en la decisión de los jueces.

Pero aunque Neera fuese condenada, no por ello mermó sin embargo la libertad de las cortesanas; a finales de la época clásica y a comienzos del período helenístico, aún continúan estando en primera fila en la ciudad. Basta con recordar a la famosa Friné, que sirvió de modelo al escultor Praxíteles y que fue defendida, en un proceso entablado contra ella por uno de sus antiguos amantes que la acusaba de haber introducido en Atenas el culto de una divinidad nueva, por el orador Hipérides, uno de los principales dirigentes de la ciudad. Parece ser que este, para conseguir que los jueces fueran indulgentes con su cliente, no dudó en descubrir el pecho de la joven. La anécdota es muy conocida y ha inspirado a pintores y escultores, aunque su autenticidad es dudosa. Pero lo que importa, más que el hecho de desvelar los encantos de su cliente, es que un hombre tan conocido como Hipérides se haya declarado abiertamente en favor de una cortesana, también que sea contra la propia Friné, como antes sucedió con Neera, contra quien se entabla el proceso, y finalmente el origen mismo de este proceso, la introducción de un culto extranjero en la ciudad, un culto del que se nos dice que implicaba ceremonias secretas en las que

participaban juntos hombres y mujeres. Una vez más, no podemos dejar de señalar la relación que existe entre la cortesana y la transgresión de las reglas de la ciudad. Una transgresión que seguramente se va afianzando a medida que Atenas ve disminuir su protagonismo político en un mundo dominado en lo sucesivo por los soberanos que se han repartido el imperio de Alejandro. Hipérides, que desempeña sin duda un papel importante en la última rebelión, tras el anuncio de la muerte del conquistador, es al mismo tiempo el testigo de estas transgresiones. Fue él quien, para asegurar la defensa de la ciudad tras la derrota de los griegos ante Filipo de Queronea, propuso una liberación masiva de esclavos y la naturalización de los extranjeros residentes. Él había instalado en su casa, tras echar de ella a su hijo legítimo, a la cortesana Mirrina, «mujer muy cara de mantener». Pero mantenía también a otras dos cortesanas, a Aristágora en su casa del Pireo, y a la tebana Fila, a la que había liberado por veinte minas (dos mil dracmas), en su propiedad de Eleusis.

Por los mismos años vino a refugiarse a Atenas, donde le había sido concedido el derecho de ciudadanía, el tesorero de Alejandro, Harpalo. Este había huido con una parte del tesoro que le había sido confiado, y pensaba utilizarlo para preparar su revancha contra el macedonio. En un principio se instaló en Atenas, donde vivía con una cortesana, Pitonica. Esta murió de parto, y Harpalo hizo erigir para ella una tumba suntuosa por la que al parecer pagó treinta talentos (ciento ochenta mil dracmas). Cuando Harpalo, mezclado en un asunto turbio, tuvo que huir de Atenas, confió el hijo de Pitonica a Foción, un político muy importante; un hombre cuya virtud y piedad eran muy alabadas, y que no duda sin embargo en recoger al hijo de una cortesana[60].

La comedia nueva, la principal producción literaria de este período que ha llegado hasta nosotros, nos da una prueba del lugar que ocupaba la cortesana en la sociedad ateniense de finales del siglo IV. Por supuesto, y ya quedó dicho a propósito de Aristófanes, hay que abordar con ciertas precauciones un género tan particular como es el teatro cómico para procurar descubrir a través de él las realidades de la sociedad contemporánea. La dificultad es mayor en este caso por el hecho de que, a pesar de los últimos descubrimientos, conocemos esta comedia nueva solo de manera fragmentaria, y a través sobre todo de las adaptaciones que los cómicos latinos, Plauto y Terencio, han hecho de ella. Por consiguiente, es difícil separar la parte que refleja las realidades atenienses de los últimos años del siglo IV de aquella que representa a la sociedad romana. No obstante, y ya que este es un teatro de situaciones, podemos utilizarlo como testimonio. Ahora bien, es evidente que la cortesana es uno de los personajes principales que aparecen en él, cuando no forma parte directamente del centro de la intriga[61].

Podemos preguntarnos por las razones de esta constante presencia. Algunos han querido ver en ella una prueba de la decadencia moral de Atenas y del ocaso de la institución familiar a finales de la época clásica. Pero esta idea presupone que el teatro refleja casi automáticamente la realidad social contemporánea. Ahora bien,

aunque es cierto que el teatro muestra las preocupaciones de los contemporáneos y ayuda a superarlas parcialmente gracias a su lado cómico, no debe ser reducido por ello a una simple ilustración de las realidades sociales. Dicho de otro modo, las cortesanas no ocupaban sin duda en la sociedad ateniense de finales del siglo IV el lugar que le otorgan los autores de la comedia nueva. Sin embargo, este lugar es real, y la presencia de las cortesanas revela un fenómeno de alcance considerable, ya que refleja la lenta desaparición de los valores tradicionales de la ciudad: la importancia creciente del dinero como símbolo de libertad y de poder. Todas las cortesanas de la comedia nueva son ante todo mujeres que se definen por su relación con el dinero. Lo que es determinante para ellas en la elección de sus amantes es la importancia de los regalos que estos les hacen. Y esta avidez, esta codicia, aparece como el símbolo distintivo del personaje de la cortesana, hasta el punto de poder convertirse en el motor mismo de la intriga; así sucede en la comedia de Plauto, *Asinaria*, inspirada directamente en un original griego, *Onagos* («El arriero de borricos»), de un tal Demófilo, contemporáneo de Menandro. Toda la acción gira en efecto en torno a la necesidad que tiene el protagonista de conseguir las veinte minas (dos mil dracmas) que le permitirán gozar de los favores de una cortesana durante un año entero. Que quede claro que esta es una mujer libre, y que no se trata en este caso —como sucedía en el de Neera, mencionado anteriormente— de rescatar su libertad. Conviene, por supuesto, evitar creer que las cantidades señaladas por los autores cómicos son absolutamente fiables, y concluir por ello que era siempre tan caro mantener a una cortesana. Pero hay que recordar también que veinte minas era el importe de la fortuna que se exigía para formar parte del cuerpo de los ciudadanos activos en la constitución impuesta por el macedonio Antípatros a Atenas en el año 322, lo que tuvo por resultado apartar de la vida política a más de la mitad de los atenienses. Se comprende por ello el «poder» de hecho que podía adquirir de esta manera una rica cortesana, poder cuya amplitud nos muestran las situaciones inventadas por los autores de comedias. Así, por ejemplo, en *La Andria*, inspirada directamente en *La Perintiana* de Menandro, la cortesana Crisis, a punto de morir, cede en prenda su joven hermana al ateniense Pánfilo y le lega sus bienes, reproduciendo la función que tiene el *kyrios* en la sociedad ateniense. Más significativo aún es el papel de Tais en *El eunuco* de Terencio, cuyo tema está tomado igualmente de Menandro. También ella es muy rica gracias a la generosidad de sus diversos amantes. Pero en esta riqueza se basa su poder, y lo que buscan en ella los jóvenes que la rodean y a quienes concede sus favores es su protección, su patronazgo. Más aún, en otras dos comedias de Terencio, ambas adaptaciones de Menandro, el *Heautontimorumenos* y *Hécira*, el autor latino califica a la cortesana de *nobilis*, noble. Es evidente que en ninguno de los dos casos el poeta se muestra irónico, pues si bien la Baquis del *Heautontimorumenos* aparece sobre todo como una mujer ávida de dinero y de riqueza, la de *Hécira* es, por el contrario, un personaje lleno de cualidades, que proclama ser diferente de las demás cortesanas y digna por lo tanto de la amistad de

un hombre de bien. Poco importa que tales cortesanas hayan existido en la realidad. Lo que es fundamental es esa relación con el dinero, fundamento de poder, que refleja las realidades nuevas que van consolidándose en la Atenas de finales del siglo IV.

La cortesana se convierte de esta forma en el símbolo mismo de las transformaciones de la ciudad. Mujer de la calle, que toma parte en los banquetes, que maneja dinero, que habla a los hombres de igual a igual, no es solo un personaje al margen de la sociedad. En ese club de hombres que resulta ser la ciudad, donde la mujer es una eterna menor, ella encarna evidentemente la inversión de los valores cívicos, la mujer libre e independiente tanto en palabras como en comportamiento; libertad e independencia adquiridas por la venta pública de su cuerpo, sin duda, pero una venta en la que, hasta cierto punto, ella sigue siendo la dueña, sobre todo cuando dispone de riqueza, que es, claramente, la base en última instancia de su libertad.

La esclava

Ya sabemos que la esclavitud es una de las características fundamentales de las sociedades antiguas. No se trata ahora de hacer un repaso a la historia. Basta con recordar que en Atenas es uno de los componentes básicos de la ciudad y que su desarrollo se ha ido consolidando a lo largo de los dos siglos de su apogeo. Los esclavos eran numerosos en Atenas, aunque todos los intentos de calcular su número hayan fracasado, y podemos encontrarlos tanto en las actividades estrictamente económicas como en las domésticas. Pero lo que los caracterizaba era ante todo ser objeto de propiedad, mercancía que podía comprarse, venderse, alquilarse, empeñarse, según las circunstancias. Si no puede precisarse el número total de esclavos (¿sesenta mil, cien mil, acaso más…?), menos aún podemos calcular la proporción de mujeres en el total de la masa servil. Es casi seguro que, a diferencia de los hombres, su campo de actividad era relativamente limitado. Mientras que un hombre esclavo podía ser campesino, obrero, agente comercial, escribano, forense, policía, marinero, etc., las mujeres esclavas tenían empleos domésticos, aunque circunstancialmente podían vender fuera el producto de su trabajo. La mayoría de las mujeres esclavas eran efectivamente sirvientas, sometidas a la dueña de la casa. Ya hemos visto cómo en el *Económico*, Jenofonte describe las funciones de la dueña de la casa, y que la más importante de todas consiste en organizar el trabajo de las sirvientas, enseñarles a hilar la lana, a tejer los paños que han de servir para vestir a las personas de la casa, a amasar el pan, a doblar y guardar las ropas y a mantener la casa en orden. En la comedia, casi siempre es la sirvienta la que prepara la comida, aunque en las casas importantes, y sobre todo a partir del siglo IV, se recurra a menudo a un cocinero. Finalmente, una de las actividades fundamentales de las mujeres esclavas consiste en ocuparse de los niños pequeños, y la nodriza es, tanto en

el teatro como en la vida real, un personaje familiar.

Es posible que, aparte de la dedicación al trabajo doméstico, se haya utilizado a mujeres esclavas exclusivamente como obreras en manufacturas para el mercado. No aparece en los alegatos ningún ejemplo concreto de talleres femeninos, pero en las *Memorables*, Jenofonte nos proporciona por casualidad la prueba de su existencia. Sitúa la escena al final de la guerra del Peloponeso, cuando los Treinta eran dueños de Atenas: a un ateniense que se queja de los tiempos difíciles que le toca vivir y de la necesidad en que se encuentra de albergar y alimentar a las numerosas mujeres de su familia, Sócrates le sugiere que las haga trabajar. Podría de esta manera vender el producto de su trabajo, harina, pan, mantos, túnicas, etc., como hacen algunos atenienses. A lo que le replica el otro: «Estas personas compran a gente incivilizada y pueden obligarles a hacer el trabajo propio de los esclavos; pero yo tengo a mi cargo personas libres y además pertenecientes a la familia[62]». Es probable —ya que Jenofonte llama por su nombre al panadero Cirebo y a los sastres Démeas y Menón —, que haya habido en Atenas, por lo menos en el siglo IV, talleres de esclavas cuyo destino era con seguridad más duro que el de las sirvientas destinadas al trabajo doméstico. Pero tanto obreras como trabajadoras domésticas, las esclavas estaban destinadas fundamentalmente a las tareas de la cocina y a la fabricación de paños.

Estas mujeres no tenían por supuesto vida familiar alguna. Ya hemos visto cómo Jenofonte contaba en el *Económico* las intenciones de Iscómaco, al aconsejar a su mujer que procurara que las habitaciones donde dormían hombres y mujeres estuviesen separadas «para evitar que las esclavas tengan hijos sin nuestro permiso». Sin embargo, las esclavas tenían hijos, pero la mayoría de las veces estos niños «nacidos en el *oikos*» eran fruto de las relaciones con el dueño. La esclava, especialmente la joven sirvienta, estaba a disposición del que la había comprado y este podía por lo tanto introducirse impunemente en su cama… o entregarla a sus amigos en una noche de borrachera. Pero lo que para algunos era solo algo circunstancial era para otros una fuente de ingresos. En efecto, las prostitutas eran la mayoría de las veces esclavas, así como también lo eran las flautistas y las bailarinas, habituales en todos los banquetes[63]. Era completamente lícito comprar esclavas para dedicarlas a la prostitución y hacer de ello un medio de vida. Y basta con pensar en la actividad del Pireo durante los dos siglos de hegemonía ateniense, en la multitud de extranjeros, marineros, viajeros que se apiñaban en él, para imaginar fácilmente el provecho que algunos podían sacar explotando la prostitución.

¿Tenían estas mujeres alguna posibilidad de liberarse de su condición? Antes hemos visto el ejemplo de Neera, que pudo rescatar su libertad gracias a la generosidad de antiguos amantes. Pero Neera era una cortesana de altos vuelos. Las *pornai* que callejeaban por el Pireo tenían muy pocas posibilidades de conseguirlo. En cuanto a las otras esclavas, su liberación dependía solo de la buena voluntad del dueño, y la decisión de este podía ser dictada por el afecto, a veces incluso por el agradecimiento: un pleiteante recuerda con emoción a su vieja nodriza, manumitida

por él, pero que continuaba viviendo en su casa, pues los vínculos que les unían eran muy fuertes[64].

Y vamos a terminar. La situación de la mujer en Atenas dependía ante todo de su inserción en el mundo ciudadano o de su exclusión de él. No podemos hablar de mujeres atenienses, sino de atenienses que eran mujeres o hijas de ciudadanos, extranjeras y esclavas. Estas diferencias de condición eran tan fundamentales para las mujeres como para los hombres, lo que no impedía, por supuesto, que en la realidad cotidiana a veces desaparecieran. La señora de buena familia vivía más cerca de sus sirvientas que de las que eran como ella. La mujer del rico meteco apenas se diferenciaba de la «ciudadana» de posición desahogada. La cortesana podía moverse más libremente que la mujer de Iscómaco. Pero sobre todo, y como la ciudad era un club de hombres, como era también y principalmente una comunidad política, estas diferencias de condición, por esenciales que fuesen, se atenuaban en una exclusión común. Solo una cosa seguía estando a favor de la «ciudadana»: el hecho de que era indispensable a la comunidad cívica, ya que garantizaba su reproducción.

C. La mujer espartana

«Hola, querida laconiana, ¿cómo estás, Lampitó? ¡Cómo resplandece tu belleza, querida! ¡Qué buen color! ¡Qué cuerpo tan vigoroso tienes! Podrías estrangular a un toro». Con estas palabras recibe a su cómplice espartana la protagonista de la comedia de Aristófanes, *Lisístrata*, la cual, para poner fin a la guerra interminable entre Atenas y Esparta, propondrá a las mujeres de ambos bandos que hagan la huelga del amor. El autor cómico, que se dirigía a un público ateniense, repetía a su manera lo que en Atenas era un lugar común tratándose de mujeres espartanas: a diferencia de las demás mujeres griegas, vivían volcadas al exterior, se adiestraban para las carreras y para la lucha, en las que rivalizaban con los hombres, por lo que sus características físicas eran las mismas que las de estos: vigor físico y tez bronceada propias de deportistas como ellas.

Antes de seguir, es importante hacer una observación: en esta primera parte del libro estoy esforzándome todo lo posible por dejar constancia de cuál era la situación real de las mujeres en la Grecia antigua, tanto en el orden jurídico como en el ámbito de lo cotidiano. Y ni que decir tiene que cuando en un alegato el orador alude a una ley concreta sobre el adulterio o menciona el importe de una dote, podemos considerarlos, con toda razón, como hechos reales. Ciertas palabras son igualmente reveladoras de lo que podía ser la vida cotidiana de las mujeres en la Atenas clásica. Pero cuando se trata de Esparta, y no solo de las mujeres espartanas, todo se complica. En efecto, no tenemos prácticamente ningún documento de origen espartano relativo a la época clásica, ni inscripción, ni discurso político o judicial procedente de una fuente espartana. Cuando un espartano habla, siempre es un

ateniense el que le hace hablar y el que le presta las palabras que él imagina que habría utilizado el espartano. Así sucede, por poner solo un ejemplo, con el discurso que Tucídides pone en boca del rey Arquídamo a comienzos de la guerra del Peloponeso. Pero aún hay más. Por razones que debido a la extensión de este libro no podemos detenernos a explicar, Esparta representó para algunos medios atenienses, desde finales del siglo V, un modelo de ciudad perfecta, caracterizada por una originalidad absoluta que la convertía, como mínimo, en una anti-Atenas. El historiador debe esforzarse por lo tanto en descubrir a través de este «milagro espartano» la parte de realidad que había en él. Intento peligroso, que puede llevar a reconstrucciones más o menos frágiles y siempre hipotéticas[65].

Por lo que se refiere a las mujeres, hay tres textos que nos interesan especialmente. El más antiguo data de los primeros decenios del siglo IV. Pertenece a Jenofonte, que, como ya hemos visto, vivió en Laconia. Bien es verdad que Jenofonte era un admirador incondicional de Esparta, hasta el punto de llegar a traicionar por ella a su patria. No obstante, debemos admitir que conoció una innegable realidad espartana y que nos informa de ella, aunque embellecida por su pluma. El segundo texto está tomado de la *Política* de Aristóteles. Plantea numerosos problemas, como ya veremos, pero corrige sustancialmente la descripción de Jenofonte. El tercer texto, por último, es un importante pasaje de la *Vida de Licurgo* de Plutarco. Plutarco es un escritor griego de finales del siglo I de nuestra era cuya obra más conocida es esas *Vidas paralelas* de los grandes hombres de la historia griega y romana a la que ya nos hemos referido. Obra de moralista y no de historiador, pero que a nosotros nos interesa porque recoge tradiciones, incluso documentos cuya existencia desconoceríamos completamente a no ser por ella. La *Vida de Licurgo* especialmente, de ese legendario legislador al que se atribuían las instituciones de Esparta, contiene todo lo que la tradición ha podido conservar sobre la historia de Esparta y sobre todo en lo relativo a la originalidad de su constitución. Por lo que se refiere a las mujeres, si bien recoge algunas observaciones hechas por Jenofonte en la *República de los lacedemonios*, el largo espacio que les dedica (capítulos 14 y 15) es mucho más preciso en algunos puntos, especialmente al tratar de la educación, de los ritos del matrimonio y de otras cuestiones similares.

Comenzaremos en primer lugar por los textos de Jenofonte y de Plutarco. Es en el primer capítulo de la *República de los lacedemonios* donde aborda Jenofonte el problema de las mujeres. Y en seguida especifica el primer cometido de la mujer espartana: la procreación, función de la que se derivan las otras normas a las que está obligada. «Los otros griegos quieren que las jóvenes vivan como la mayor parte de los artesanos que son sedentarios, y que trabajen la lana entre cuatro paredes. Pero ¿cómo puede esperarse que mujeres educadas de esa forma tengan una magnífica prole? Licurgo pensó, por el contrario, que bastaba con los esclavos para ocuparse de la vestimenta y, considerando que el quehacer más importante para las mujeres era la maternidad, dispuso primero que las mujeres practicaran los mismos ejercicios físicos

que los hombres; después estableció carreras y pruebas de fuerza tanto entre las mujeres como entre los hombres, convencido de que si los dos sexos eran vigorosos tendrían retoños más robustos» (I, 3-4).

Vemos, pues, que es una vida completamente opuesta a la de los «otros griegos» que encierran a sus mujeres y las obligan a trabajar la lana; una vida volcada hacia fuera y que no se diferencia en nada de la de los hombres. Plutarco aporta informaciones complementarias a propósito de esta educación de las jóvenes. «Por orden suya (de Licurgo), las jóvenes se adiestraron en las carreras, en la lucha, en el lanzamiento de disco y de jabalina… Despreciando la blandura de una educación hogareña y afeminada, acostumbró a las jóvenes, lo mismo que a los jóvenes, a mostrarse desnudas en las procesiones, a danzar y cantar con ocasión de algunas ceremonias religiosas en presencia de los muchachos y bajo su mirada» (XIV, 3-4). Esta desnudez no tenía nada de llamativo, pues era la desnudez del atleta. Pero Plutarco siente necesidad de justificarla: «La desnudez de las jóvenes no tenía nada de deshonesto, ya que era pareja del pudor, y no había lugar para el libertinaje», aunque, como más adelante señala, también era «una forma de incitación al matrimonio[66]».

Jenofonte se limita a indicar dos cosas a propósito del matrimonio espartano: por una parte, la obligación que tenían los hombres de casarse al llegar a la plenitud de la vida, y por otra, reglas estrictas referidas a las relaciones entre esposos. «Viendo que en los comienzos del matrimonio los hombres se emparejan con sus mujeres sin ninguna moderación, decidió que en Esparta se haría lo contrario, y dispuso que sería algo vergonzante que un hombre fuera visto entrando o saliendo de la habitación de su mujer. En estas condiciones, los esposos se desean más el uno al otro, y los hijos, si los tienen, son más fuertes que si los esposos estuviesen hartos uno del otro» (I, 5).

También en este caso aporta Plutarco datos mucho más precisos y detallados. Después de recordar que el celibato estaba prohibido, revela las curiosas condiciones del matrimonio espartano: «En Esparta el matrimonio se llevaba a cabo raptando a la mujer, que no debía ser ni demasiado pequeña, ni demasiado joven, sino que debía estar en la plenitud de la vida y de la madurez. La joven raptada era entregada a una mujer llamada *nympheutria*, que le cortaba el cabello al rape, le ponía vestido y calzado de hombre y la tendía sobre un jergón, sola y sin luz. El recién casado, que no estaba ebrio ni debilitado por los placeres de la mesa sino que, con su sobriedad acostumbrada, había cenado en los *phiditia* (comidas públicas donde se servía el famoso caldo negro), entraba, le desataba el cinturón y, tomándola en sus brazos, la llevaba a la cama. Después de pasar con ella un breve espacio de tiempo, se retiraba discretamente y se iba a dormir, según esa costumbre, en compañía del resto de los jóvenes» (XV, 4-7).

Esta extraña ceremonia ha suscitado muchos comentarios entre los autores modernos. Se ha querido ver en ella el recuerdo de ciertos ritos de iniciación, tal como los encontramos en otras sociedades, con inversión de papeles (la joven rapada

y vestida con ropa masculina) y período de reclusión[67]. Añade Plutarco que tras este primer acoplamiento rápido, los encuentros entre esposos conservaban un carácter de clandestinidad, hasta el punto de que «a veces un marido tenía hijos antes de haber visto a su mujer a la luz del día». De nuevo nos encontramos con la indicación aportada por Jenofonte, así como con la justificación de una práctica semejante: mantener el deseo entre los esposos para hacerlos más fecundos. Es interesante sin embargo comprobar que Plutarco racionaliza menos que Jenofonte comportamientos de los que, evidentemente, no llega a captar lo esencial.

Porque no podemos dejar de constatar que no siempre estas prácticas conseguían el fin para el que estaban concebidas, por lo que se tomaron medidas que, una vez más, iban en contra de lo que hacían los otros griegos: conseguir al menos, si no que las mujeres fueran propiedad común, una especie de legitimidad del adulterio, si este tenía como objetivo la procreación. «Podía suceder, no obstante, que un anciano tuviese una mujer joven. Entonces Licurgo, viendo que a esta edad uno protege a su mujer con celosa solicitud, hizo una ley en contra de estos celos, y dispuso que el anciano eligiese un hombre cuyas cualidades físicas y morales le agradaran y lo llevase junto a su mujer para que engendrara hijos para él. Si, por otro lado, un hombre no quería cohabitar con una mujer y deseaba sin embargo tener hijos que le honraran, Licurgo le autorizó a escoger una mujer que fuese madre de una gran familia y de buena estirpe para tener hijos con ella si obtenía el consentimiento del marido» (*República de los lacedemonios*, I, 7-8).

Plutarco recuerda también, en términos más o menos idénticos, estas dos «leyes de Licurgo», y necesita una vez más justificarlas: «Licurgo buscaba ante todo que los hijos no fuesen propiedad de sus padres, sino que fuesen un bien común de la ciudad, y por eso quería que los ciudadanos descendieran de los mejores, no de cualquiera. Después, solo veía estupidez y ceguera en las reglas establecidas por los demás legisladores en esta materia. Hacen, decía, que las perras y las yeguas sean montadas por los mejores machos, que piden prestados a sus propietarios, bien de favor o bien mediante una cantidad de dinero; por el contrario, a sus mujeres las mantienen bajo llave y las guardan, quieren que no tengan hijos más que de ellos, aunque sean idiotas, viejos o enfermos, como si los que tienen hijos y los educan no fuesen los primeros en aguantar sus defectos, si son hijos de padres defectuosos, o, por el contrario, disfrutar de las cualidades que por herencia les correspondan» (XV, 14-15).

Es conveniente analizar detalladamente esta cita. La primera justificación es muestra, evidentemente, de una cierta ideología de la ciudad a la que Platón, como más adelante veremos, dará en el siglo IV un carácter sistemático. Y Plutarco «lee» la realidad espartana en esta ocasión a través de Platón. Pero la segunda no es menos elocuente, pues la comparación con las perras y las yeguas vuelve a poner a la mujer espartana, a la que fácilmente suponíamos más libre pues era más viril, en el lugar que le correspondía: ser un instrumento de procreación, un vientre fecundo donde lo que importa es introducir el mejor semen.

¿En qué medida estas reglas pretendidamente atribuidas a Licurgo existieron realmente? Y si fue así, ¿hasta qué punto estaban vigentes aún en la época clásica? He aquí dos preguntas de muy difícil respuesta. No hay por qué pensar que todo este discurso sobre la mujer espartana sea pura invención. Es cierto que en Esparta los ciudadanos eran en primer lugar y ante todo soldados, y que hacían vida de cuartel hasta una edad avanzada, lo cual no favorecía sin duda las relaciones conyugales. Es probable que las jóvenes espartanas fueran fuertes y robustas como la Lampitó de Aristófanes, ya que el ejercicio físico ocupaba un lugar muy importante en su educación. Finalmente, es posible que el matrimonio haya traído consigo, hasta una época relativamente tardía, esos ritos tan peculiares relatados por Plutarco. En cuanto a lo demás, es difícil pronunciarse, especialmente en lo relativo a los repartos de mujeres, a los nacimientos ilegítimos que justificarían por sí solos un régimen comunitario de la propiedad. Ahora bien, si la tradición atribuía a Licurgo bien un reparto igualitario o bien un comunismo absoluto de los bienes, lo cierto es que el régimen de la propiedad y de la transmisión de los bienes en la Esparta de los siglos V y IV era de hecho similar al que se conocía en otras partes. Jenofonte por su parte, en un capítulo de la *República de los lacedemonios* de cuya autenticidad se ha dudado, pero que sin embargo parece adecuarse a la realidad, reconoce que en su época las leyes de Licurgo «ya no se conservaban en su integridad». Afirmación corroborada por el fragmento de la *Política* de Aristóteles al que ya hemos aludido. El filósofo, tras examinar las instituciones espartanas, atribuye su decadencia al «mal comportamiento de las mujeres» que se rebelaron contra las leyes de Licurgo y «viven sin normas y en la molicie», utilizando el poder erótico que tienen sobre los hombres para manejarlos. Pero también son las mujeres, cosa más grave aún, quienes están en el origen del régimen de la propiedad: «Unos llegan a poseer una fortuna excesivamente grande, mientras que otros solo consiguen una muy pequeña; también la tierra pasa de unas manos a otras. La culpa la tienen una vez más las leyes mal establecidas; el legislador censura la compra o venta de la tierra, y tiene razón; pero ha permitido que el que quiera puede donarla o legarla; ahora bien, de una forma u otra, el resultado es necesariamente el mismo. Aproximadamente las dos quintas partes del país pertenecen a las mujeres, porque hay muchas herederas universales (*epíkleroi*) y porque se dan dotes considerables. Ahora bien, hubiese sido mejor suprimir las dotes o permitir solo las que fueran escasas o como mucho módicas; pero de hecho uno puede casar a su única heredera con quien quiera, y, en caso de morir sin haber hecho testamento, el tutor encargado de la sucesión puede casarla con quien él desee» (*Política*, II, 9, 14-15). Este texto plantea numerosos problemas, a los que una vez más solo puede responderse con hipótesis. Plutarco, en la *Vida de Agis y Cleómenes*, los dos reyes reformadores espartanos que intentaron restablecer en el siglo III las «leyes de Licurgo», da el nombre del legislador que al parecer fue el causante de la concentración de los bienes raíces en Esparta, por permitir testar libremente: un tal Epitadeo, que parece haber vivido a comienzos del siglo IV y que,

para desheredar a su hijo promulgó, apoyándose en su condición de éforo, una ley «que autoriza la donación de la casa o la tierra en vida del propietario o dejarla en testamento a quien se quiera». Pero esto no muestra lo que, según Aristóteles, era lo peor: la concentración de la tierra en manos de las mujeres, por su condición de herederas y por la práctica de la dote. Plutarco sin embargo insiste también en esta riqueza de las mujeres espartanas, así como en su influencia política. Hasta el punto de que tal vez consiguieron hacer fracasar el proyecto del joven Agis «pues resistieron, no solamente porque iban a perder el lujo que por desconocimiento de los bienes verdaderos ellas confundían con la felicidad, sino también porque veían que les iban a quitar el respeto y la influencia, fruto de su riqueza. Se dirigieron, pues, a Leónidas y le incitaron, por ser el más anciano de los dos reyes, a luchar contra Agis y a obligar a este a abandonar la contienda» (*Vida de Agis y Cleómenes*, 7).

Plutarco se inspira para hacer este relato en los escritos de un tal Filarco, historiador ateniense del siglo III antes de nuestra era, y por lo tanto contemporáneo de los acontecimientos que narra. Por ello se puede pensar que había algo de verdad en esta tradición de la riqueza de algunas mujeres espartanas, reconocida ya por Aristóteles a finales del siglo anterior. Sea como fuere, no deja de ser sorprendente la enorme transformación que supone una situación semejante. La mujer espartana, antes potra reproductora seleccionada, pasaba ahora al rango de propietaria, viviendo lujosamente, pudiendo disponer de sus bienes, y desempeñando una función política en la ciudad. Es cierto que la ciudad también había cambiado. El Estado orgulloso que aspiraba a dominar el mundo griego era ya solo una pequeña ciudad peloponesa obligada a impedir la sublevación de los ilotas, incluso a concederles la libertad y la ciudadanía[68]. Sin embargo, el cambio había sido rápido y no es fácil valorar, basándonos en los relatos de la Antigüedad, su alcance real y sus consecuencias. En todo caso, también en esto se diferenciaba Esparta de los «otros griegos», pues si bien es cierto que en la época helenística, y gracias a la decadencia de las viejas ciudades, la situación de las mujeres en el mundo griego se ha visto modificada, también lo es que en ningún lugar han podido emanciparse las mujeres de la tutela paternal o conyugal. Y sobre todo, en ningún lugar han conseguido desempeñar papel político alguno, a no ser —y en condiciones completamente diferentes— ciertas reinas helenísticas cuyas intrigas iban a ser muy pronto la comidilla de todos.

Conclusión

Hemos intentado en las páginas precedentes poner de manifiesto la situación concreta de las mujeres en el mundo griego de los siglos VII al IV antes de nuestra era. Hemos tratado de definir, de Penélope a Aspasia, de Helena a Friné, su puesto real en una sociedad esencialmente masculina. Aunque hayamos accedido a esta realidad por medio de documentos fundamentalmente literarios y políticos, el hecho es que la mujer griega, la mujer libre, por supuesto, se encontraba situada en un doble plano con respecto al hombre. En el seno del *oikos*, de la unidad familiar, su función consistía en asegurar la transmisión del patrimonio por la procreación de hijos legítimos, y la conservación del mismo mediante una buena gestión de los asuntos domésticos. La esposa se consagra, de Penélope a la mujer de Iscómaco, a las mismas actividades: hilar la lana, preparar las comidas, recibir a los huéspedes, repartir el trabajo entre las sirvientas. Es cierto que Penélope era además reina, y su *oikos*, o más bien el *oikos* de su esposo, se confunde en parte con la ciudad de Itaca. También es cierto que la mujer de Iscómaco tiene numerosas sirvientas y confía una parte de su tarea, como si fuera una reina de la epopeya, a una despensera, cosa que seguramente no podían hacer el noventa por ciento de las mujeres atenienses. Pero la mujer está consagrada, de un extremo al otro de la escala social, de una orilla del mundo griego a otra, y durante cinco siglos, a las mismas tareas; a las tareas domésticas del interior, del *oikos*. En cambio, en la ciudad que va configurándose a lo largo del siglo IV solo tiene un papel pasivo. O mejor dicho, su única función es la de asegurar a sus hijos, si es hija de ciudadano y por la vía del matrimonio, la condición de ciudadanos. Pero ella no es responsable de dicho matrimonio, ya que es su *kyrios*, su tutor, padre o hermano, quien llega al acuerdo mediante el cual ella entra en el *oikos* de su esposo. Por otro lado, no toma parte alguna en la vida de la ciudad, excepto en el caso de que algún acontecimiento trastoque los valores cívicos: es el caso, como ya hemos visto, de algunas situaciones de tiranía en que se vieron mezclados mujeres y esclavos. Tal vez la única excepción entre todas las ciudades sea Esparta, donde la mujer, liberada tanto del cuidado del *oikos* como de la educación de los hijos, recibe un entrenamiento físico comparable al de los hombres, y donde el atractivo físico, favorecido por la desnudez atlética, tuvo sin duda una gran importancia en la resolución de los matrimonios (aunque ya hemos visto que hay que tomar ciertas precauciones a la hora de analizar el testimonio de las fuentes).

Así pues, menores de edad, marginales, excluidas de ese «club de hombres» que es la ciudad, en cuya vida no participan a no ser a través de las manifestaciones religiosas. Y sin embargo constituyen, como señala Aristóteles, la mitad de la ciudad. ¿Podemos desde este supuesto extrañarnos de que la mujer ocupe un lugar tan importante en el mundo de la imagen de los griegos? Ahora es necesario intentar encontrar, a través de los escritos y los testimonios de los mismos griegos, la imagen

de esta mitad, inferior pero indispensable, temida pero también, a pesar del famoso «amor griego», deseada, e incluso amada.

Segunda parte.
Las representaciones de la mujer en el mundo imaginario de los griegos

No se conoce una sociedad solo por los hechos jurídicos, sociales o económicos. Con mucha frecuencia, esta sociedad se muestra con más nitidez a través de la imagen que se hace y que da de sí misma que por medio de estadísticas o leyes, por muy estables que sean; con mayor motivo cuando no es posible elaborar dichas estadísticas, y cuando conocemos las leyes de modo empírico y fragmentario. Esto es especialmente cierto en el caso de la Grecia clásica, que tanto ha hablado de sí misma y que tantos y tan atractivos testimonios nos ha dejado sobre su forma de pensar. Por consiguiente, un estudio de la mujer en Grecia implica poner al día las imágenes que los mismos griegos crearon y plasmaron en la epopeya, la poesía lírica, el teatro trágico y cómico, sin dejar de lado las opiniones de los filósofos y los relatos de los historiadores. Ello no es ninguna novedad. Este tipo de estudios se lleva a cabo desde hace algunos años tanto en Estados Unidos como en Europa occidental. En Francia, sin ir más lejos, han aparecido últimamente una serie de artículos que se inscriben en esta línea. Ni que decir tiene que los aprovecharemos cuando sea necesario.

No tratamos desde luego de dedicarnos a un estudio exhaustivo de toda la literatura griega. Nos centraremos en algunos aspectos y destacaremos algunos ejemplos. No volveremos a hablar, o lo haremos solamente por alusión, de los poemas homéricos, aunque estos hayan proporcionado a los griegos la base fundamental de un sistema de valores que nunca después se ha vuelto a discutir. Por otra parte, los hemos utilizado al comienzo del libro, ya que era la única fuente capaz de permitirnos hablar de las mujeres en los albores de la historia griega propiamente dicha.

Por consiguiente, comenzaremos con Hesíodo esta incursión en el mundo imaginario de los griegos.

Capítulo 3.
La estirpe de las mujeres

Hesíodo nació en Beocia, en una fecha imposible de precisar, pero que generalmente se sitúa hacia mediados del siglo VIII, es decir, en un período en el que, como ya hemos tenido ocasión de señalar, el mundo griego alcanza una gran importancia histórica. Él mismo nos dice que su padre procedía de la Grecia asiática y que se estableció en Ascra, donde recibió (o tomó) una tierra que legó a sus dos hijos. El resto compete a la leyenda o a la hipótesis. No sabemos con detalle cómo llegó Hesíodo a ser poeta, un poeta cuyas dos obras más importantes han llegado hasta nosotros: una de ellas la *Teogonía*, donde Hesíodo, inspirado por las Musas, encuentra «acentos divinos para glorificar lo que será y lo que fue», y, antes que nada, el origen de los dioses; la otra, *Los trabajos y los días*, es una especie de calendario religioso y agrícola que se ha interpretado como un testimonio sobre la vida del campesino griego en el comienzo de su historia. Pues bien, estas dos obras tienen una considerable importancia desde el punto de vista de nuestro estudio, pues Hesíodo desarrolla en ellas el mito de Pandora, de la creación de la primera mujer, y del nacimiento del *genos gynaikôn*, de la estirpe de las mujeres. El pretexto de esta creación es el robo del fuego a manos de Prometeo y la cólera de Zeus. «Y al punto, a cambio del fuego, preparó un mal para los hombres: modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella, por voluntad del Crónida. La diosa Atenea de ojos glaucos le dio ceñidor y la adornó con vestido de resplandeciente blancura; la cubrió desde la cabeza con un velo, maravilla verlo, bordado con sus propias manos. En su cabeza colocó una diadema de oro que él mismo cinceló con sus manos, el ilustre Patizambo, para agradar a su padre Zeus…». Una vez engalanada, Pandora fue entregada a los hombres. «Pues de ella desciende la funesta estirpe y las tribus de mujeres, gran calamidad para los hombres que con ellas viven[69]».

El mito de Pandora aparece de nuevo y de forma mucho más detallada en *Los trabajos y los días*. También aquí se manifiesta al comienzo la cólera de Zeus tras el robo del fuego, cólera que ahora se exterioriza claramente: «Yo a cambio del fuego les daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia». Asimismo se nos muestra el trabajo de Hefestos, «el ilustre Patizambo», quien tornea con agua y arcilla «una linda y encantadora figura de doncella semejante en rostro a las diosas inmortales[70]». Pero Atenea no se conforma solo con ataviar a la mujer, sino que le enseña también el arte de tejer. Intervienen también otras dos divinidades para concluir la obra de Hefestos: Afrodita, que infunde en ella «una irresistible sensualidad», y Hermes, que pone en ella «una mente cínica y un carácter voluble». Sigue después la historia, conocida por todos, de la jarra que al ser destapada por la mujer deja escapar todos los males que azotan a los

hombres: «los padecimientos, la dura fatiga, las penosas enfermedades que acarrean la muerte a los hombres[71]».

Este célebre mito que he recordado brevemente ha suscitado numerosas interpretaciones que no creemos necesario repetir aquí. Solamente recordaremos lo que, según el poeta, caracteriza a la mujer: es un mal, un mal tanto más temible cuanto más apasionadamente lo buscan quienes lo padecen; un mal adornado con todo tipo de seducciones y capaz de toda clase de artimañas; un mal del que sin embargo el hombre no puede prescindir. «El que huyendo del matrimonio y las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide…»[72]. La mujer es, en efecto, el receptáculo de la simiente del hombre. Sin mujer, el hombre no puede tener un hijo al cual legar su hacienda, y que sea por consiguiente el sostén de su vejez. Solo Zeus se libra de la dura ley a la que están sometidos todos los mortales.

Pero si el matrimonio es para el hombre un mal necesario, no deja nunca de ser una fuente de tormento. Pues la mujer es un ser inútil, como inútiles son los zánganos en las colmenas, «no se conforma con la odiosa pobreza», sino que sueña solo con engalanarse. Su avidez sexual es inagotable, y la imagen de la «trampa profunda y sin salida» encierra evidentes connotaciones eróticas.

Este florilegio de citas extraídas de los dos grandes poemas de Hesíodo no deja ninguna duda acerca de la misoginia que en ellas se muestra. Lo que nos obliga a formularnos la siguiente pregunta: ¿esta misoginia la siente solo el poeta o este, al «decir» la verdad que las Musas le inspiran, expresa una opinión compartida por sus contemporáneos[73]?. Pregunta de difícil respuesta, ya que no podemos confrontar los poemas de Hesíodo con ninguna otra fuente contemporánea, excepto con los poemas homéricos. Ahora bien, el tono de estos contra las mujeres es, como ya hemos tenido ocasión de ver, sensiblemente diferente. La mujer es, sin duda alguna, un ser inferior que no puede compararse al hombre, al héroe. Su dominio se reduce al *oikos* y a los trabajos domésticos, y cuando intenta dar su opinión se le recuerda rápidamente cuál es su lugar. Pero al menos se nos muestra al mismo tiempo como un signo de prestigio y, si no como un objeto erótico, como la esposa y madre que marido e hijos deben amar. Por otra parte, si bien Hesíodo se distingue de los aedos contemporáneos suyos por su misoginia, tendrá, como veremos, numerosos seguidores. Por consiguiente, no se puede reducir esta misoginia solo al mal humor de un campesino amargado. Podríamos más bien preguntarnos, como recientemente lo ha hecho una historiadora americana[74], si no habría que relacionar dicha misoginia con las transformaciones que la sociedad griega experimenta a finales de los «tiempos oscuros»: el paso de una agricultura «nómada» y pastoril a una agricultura sedentaria intensiva, con fuerte crecimiento demográfico y «crisis» agrarias. La mujer, objeto antaño de prestigio y guardiana del *oikos*, se convierte en este mundo desgarrado en una boca que alimentar, en un vientre insaciable tanto en la alimentación como en la sexualidad, y tanto más inútil cuanto que incluso su función reproductora se vuelve

peligrosa. No hay que olvidar que una de las recomendaciones que hace Hesíodo a su hermano es la de tener solo un hijo[75].

Dicho esto, no es erróneo pensar que si las palabras misóginas de Hesíodo han tenido tan buena acogida es porque respondían a algo profundamente arraigado en la conciencia griega. En la elaboración del mito de Pandora encontramos efectivamente las parejas de opuestos que estructuran el pensamiento del hombre griego. Al hombre le corresponden la cultura y la civilización, la guerra, la política, la razón, la luz; a la mujer, la naturaleza, la insociabilidad, las actividades domésticas, la falta de moderación, la noche. Volveremos sobre esto al tratar de los autores trágicos, pero no hay duda de que este tipo de oposiciones se encuentran en todos los niveles. No podemos extrañarnos por lo tanto de que Hesíodo emplee para designar al sexo femenino el término *genos*, de difícil traducción sobre todo en el contexto de la época, y que implica que las mujeres son un género aparte, distinto del «género humano» (constituido por el conjunto de los hombres), un género que, al menos en el ámbito del mito, se reprodujo «en circuito cerrado», según la expresión de Nicole Loraux[76].

De todos modos, encontramos de nuevo esta misoginia en un texto célebre, el *Yambo de las mujeres*, de Simónides de Amorgos, poeta de una generación posterior a Hesíodo que fue seguramente «uno de los primeros lectores de Hesíodo», según indica también Nicole Loraux[77]. Simónides enumera en este largo poema los diez tipos de mujeres creadas por los dioses «en el principio». Ocho de estos diez tipos corresponden a animales (el cerdo, el zorro, el perro, el asno, la comadreja, el mono, la yegua, la abeja), y los otros dos a elementos de la naturaleza (la tierra y el mar). Solamente uno se considera digno a los ojos del poeta: la mujer-abeja. Lo cual no es ninguna novedad, ya que la abeja aparece ya en Hesíodo como un modelo… masculino, que este contraponía al zángano, identificado con la mujer. Todas las demás «tribus» de las mujeres están cargadas de defectos: la mujer-perro se caracteriza por su impudor, la yegua es una «hermosa calamidad» para quien la posee, la mujer-tierra es estúpida, la mujer-mar, marrullera, la mujer-cerdo es una puerca, la mujer-mono, el colmo de la fealdad, etc. Pero como señala una vez más Nicole Loraux, más allá de estos defectos aparentemente ligados a cada especie animal, es «la mujer total» la que se recrea: «En lo más profundo, los criterios de la buena conducta: no tratar de saber demasiado, sino pensar sobre todo en el trabajo, no comer demasiado, no gozar demasiado, sino hacer hijos para su marido; en la lista de las especies, la verdadera naturaleza de la mujer: un ser curioso, maligno, perezoso, glotón, cuya sexualidad incontrolable se manifiesta por la indiferencia o el exceso[78]». «Decir mujer es decir hambre» (en francés, «la femme, c’est la faim)» concluye Nicole Loraux, y en esta afirmación encontramos de nuevo la queja de Hesíodo. En cuanto a la única mujer digna de veneración, la mujer-abeja, hay que darse cuenta de que las cualidades que el poeta le reconoce son, en suma, de la misma naturaleza, ya que la *mélissa* (abeja) es ante todo el modelo de las virtudes

domésticas, «la esposa virtuosa a la que todas las demás ayudan a cincelar».

Se ha querido ver en el poema de Simónides una especie de burda farsa rural, incluso la expresión de los valores nuevos de una «clase media» que tal vez se enfrentaban a los valores aristocráticos transmitidos por la poesía épica, en la que la mujer era considerada como un objeto de prestigio y estaba por lo tanto protegida contra tales ofensas. Ya hemos visto al hablar de Hesíodo la hipótesis de una explicación semejante para su misoginia. Ahora bien, aunque no se puede ignorar que los profundos cambios acaecidos en la sociedad griega a finales del siglo VIII y durante el siglo VII hayan podido producir un impacto sobre la condición real de la mujer, es evidente que el trastorno ha sido más lento tanto en el ámbito de las representaciones como en el de los sistemas de valores. Y si la misoginia de Hesíodo o la de Simónides pueden considerarse como un eco de las transformaciones de la sociedad, la permanencia de los valores aristocráticos no es menos evidente, como lo muestra, sin ir más lejos, la obra de un poeta nacido algunos decenios después de Simónides en la misma Grecia insular: la obra de una mujer, la de la célebre Safo.

Un papiro de la ciudad de Oxirrinco, en Egipto, nos proporciona un fragmento de una biografía de la poetisa, redactada sin duda en el siglo IV, es decir, más de dos siglos después de su muerte y cuando ya se había forjado la leyenda en torno a su persona y sus amores: «Safo era de Mitilene, ciudad de Lesbos. Su padre se llamaba Escamandrónimo; tuvo tres hermanos, Erigio, Lárico y Caraxo, su hermano mayor, que se fue a Egipto y dilapidó la mayor parte de su fortuna por una tal Dórica. El más joven, Lárico, fue su preferido. Tuvo una hija, Cleis, a la que puso el nombre de su madre. Ha sido criticada por algunos, que la han tildado de desordenada y apasionada por las mujeres; se dice que tenía un físico ruin y muy feo, pues su tez era morena y su estatura muy pequeña[79]». Otros testimonios indican que su familia pertenecía a la aristocracia de Mitilene. Era la época en que abundaban en las islas del mar Egeo disturbios que conducían a la implantación de tiranías, y seguramente Safo se vio obligada a exiliarse para huir de un tirano. Se cree que terminó su vida en Sicilia. No es extraño encontrar en este medio aristocrático, alimentado por la epopeya, una mujer con una gran personalidad: el poeta, inspirado por los dioses, gozaba de un estatuto aparte, y una mujer podía por tanto ser una poetisa sin ser por ello motivo de escándalo. Por otra parte, Safo no es la única poetisa cuyo nombre nos ha transmitido la tradición, pero sí la única cuya obra nos ha llegado no de forma fragmentaria. Pero el escándalo venía provocado por el hecho de que Safo ensalzaba en sus versos a sus compañeras las mujeres y se ponía bajo la protección de Afrodita. De ahí el acento apasionado de los versos que les dirigía y en los que se manifestaba una ardiente sensualidad. Y también porque, al ensalzar a la mujer y a su cuerpo, sentía que podía rechazar al mismo tiempo, y sin renegar por ello de los valores aristocráticos, lo que constituía el núcleo de los mismos, el heroísmo guerrero. Es elocuente a este respecto un poema que comienza con los versos siguientes: «Dicen unos que un ecuestre tropel, la infantería otros, y esos, que una flota de barcos resulta lo más bello en la

oscura tierra, pero yo digo que es lo que uno ama[80]».

Teniendo esto en cuenta, no es extraño que la tradición haya destacado ante todo el amor de Safo por sus amigas y las relaciones «contra natura» que mantenía con ellas, ya que la «naturaleza» de la mujer era, en primer lugar, la de asegurar la continuidad de la familia y la transmisión del patrimonio a través de la institución matrimonial. Ya hemos visto en la primera parte de este estudio que será precisamente el matrimonio uno de los pilares de la sociedad civil que va conformándose a lo largo del siglo VI. La imagen de la mujer ya nunca se podrá separar de esta realidad. Pero por otra parte no podemos olvidar que si bien la posteridad iba a convertir a Safo en el prototipo de las «mujeres malditas», de las «lesbianas» que rechazan a los hombres, la poetisa de Mitilene, por su parte, se casó, tuvo una hija y compuso epitalamios, es decir, cantos de boda.

Pero la época de Safo, la de la poesía lírica, anuncia el final de lo que conocemos como época arcaica, así como el final de la sociedad aristocrática. Y aun cuando los valores aristocráticos siguen siendo fundamentales en la ética ciudadana, las realidades nuevas no dejan de imponerse con el triunfo de ese «club de hombres» que es la ciudad. Se ha visto anteriormente que es en Atenas donde estas nuevas realidades se asientan con más fuerza, y también donde mejor se manifiesta la condición de la mujer, eterna menor cuya única posibilidad de integración en la vida cívica es el matrimonio. Ahora bien, Atenas será también en el siglo V el lugar de nacimiento de una invención genial, el teatro, que fue en sus inicios una manifestación más, junto con otras, del culto a Dionisos, pero que muy pronto iba a desarrollarse y a convertirse en uno de los modos de expresión más característicos de la ciudad ateniense. Durante un siglo, con Esquilo, Sófocles y Eurípides como autores trágicos, sin olvidar a Aristófanes como autor cómico, se desarrolla un arte cuya magia sigue hoy conmoviéndonos. Pues bien, este teatro ofrece una amplia galería de personajes femeninos —cuyos papeles, no lo olvidemos, eran desempeñados por hombres—, lo cual nos obliga a tratar de concretar cómo fueron las representaciones de la mujer en la Grecia clásica.

Capítulo 4.
El teatro, espejo de la ciudad

Ante todo, quiero dejar claro lo que entiendo por espejo: el espejo envía de nuevo su propia imagen al que se contempla en él, pero una imagen que no es la realidad. Por eso no he utilizado el término «reflejo», tan manoseado. Incluso cuando Menandro pone en escena, a finales de la época clásica, a «burgueses» atenienses enfrentados a problemas de herencia, de reconocimiento o de rapto, estas no son nunca situaciones que reflejen por completo la realidad. Y esto es más evidente cuando nos acercamos a la tragedia, que extrae de los mitos el núcleo de sus intrigas. Y sin embargo, este teatro que va dirigido al pueblo reunido con ocasión de las fiestas de Dionisos no puede por menos de expresar los sentimientos de los atenienses. Por consiguiente, aunque no hay que buscar en el teatro, como a veces se ha hecho, informaciones sobre la condición real de la mujer ateniense, sí está al menos permitido buscar en él imágenes de la mujer.

A. La tragedia

En el siglo v, Atenas asistió al florecimiento del teatro trágico y vio cómo destacaban los tres grandes autores: Esquilo, Sófocles y Eurípides, cuyas obras tan bien conocemos. Aclaremos, sin embargo, que estamos lejos de poseer la totalidad de las obras que se presentaban con ocasión de los concursos trágicos. Sin embargo, y ateniéndonos solo a los argumentos de las mismas, este teatro parece haber concedido a las mujeres un lugar de honor. Las hijas de Dánao en *Las suplicantes*, la madre de Jerjes en *Los Persas*, Clitemnestra en *La Orestíada* de Esquilo, Deyanira en *Las traquinias*, Antígona y Electra en las obras de su mismo nombre, de Sófocles. En cuanto a Eurípides, las protagonistas de su teatro son casi exclusivamente mujeres: Alcestis, Medea, Andrómaca, Hécuba, Ifigenia, Electra, así como las fenicias, las troyanas y las bacantes.

No solo estas mujeres están en el centro de la intriga, cosa fácilmente explicable por la referencia a los mitos de la época heroica, sino que a través de las palabras que les presta el poeta se nos muestran sentimientos y opiniones que nadie esperaría oír en Atenas. Tomemos el ejemplo de las *Suplicantes* de Esquilo: las hijas de Dánao huyen de Egipto y del matrimonio con sus primos y van a refugiarse a Grecia, donde son acogidas por el rey de Argos. Los primeros versos de la obra son elocuentes: «Ojalá que Zeus Suplicante se digne mirar con benevolencia a este grupo errante cuya nave zarpó de las bocas de finas arenas del Nilo. Vagamos desterradas, lejos del país de Zeus que limita con Siria, no porque alguna ciudad nos haya condenado al destierro por algún delito de sangre, sino invadidas por una aversión innata hacia el

hombre, porque aborrecemos la boda con los hijos de Egipto y su sacrílega demencia[81]».

Es un ejemplo de muchachas que rechazan el matrimonio, un acto de rebeldía impensable… si el poeta no nos aclarase que es su padre quien las ha incitado a la rebelión. Y a lo largo de la obra este padre aparece como el protector, el *kyrios* indispensable…: «No me dejes sola, padre, te lo suplico, ¿qué es una mujer sola? Ares no habita en ella[82]». Finalmente, lo que el poeta condena y lo que justifica el rechazo del matrimonio es el carácter incivilizado de los hijos de Egipto y la violencia que demuestran con respecto a las hijas de Dánao. Se continúa estando, por lo tanto, en la ideología tradicional. La mujer no tiene existencia real fuera de la casa de su padre o de la de su esposo.

Si pasamos a *La Orestíada* nos hallamos ante un problema más complejo, pues el personaje de Clitemnestra es ambiguo: es, desde luego, una mujer, pero una mujer que reivindica el puesto de un hombre. Ella es, tras la partida de Agamenón, la verdadera dueña del palacio. Y si bien al comienzo de *Agamenón* se presenta como la fiel guardiana del hogar conyugal, describe ella misma el destino de la mujer que espera el regreso del esposo que se ha marchado lejos con claros acentos en los que se mezclan la cólera y la ironía: «Que una mujer se quede en el hogar sin esposo, abandonada, es de por sí una terrible desgracia. Pero si además van llegando uno tras otro mensajeros trayendo cada uno peores noticias que el anterior y todos condoliéndose del infortunio de la casa… Si mi marido hubiera recibido tantas heridas como rumores al respecto llegaban a la casa por diversos medios, su cuerpo tendría ahora más agujeros que una red. Y si hubiera muerto tantas veces como los rumores pregonaban, podría enorgullecerse, como un nuevo Gerión, de haber tenido tres cuerpos y de haber arropado a los tres con el manto de la tumba, luego de haber sucumbido una vez por cada una de las tres formas[83]». No podría ridiculizarse mejor el ideal heroico, y fácilmente se comprende la amarga respuesta de Agamenón, al rebajar a su esposa a la categoría de las mujeres y de los bárbaros: «No me rodees con esa molicie, como hace una mujer, no me recibas como un bárbaro, con las rodillas en tierra y gritando[84]». Lo que no impide a Clitemnestra decir la última palabra en el torneo oratorio que mantiene contra su esposo, así como lo hará al final de la obra, una vez llevado a cabo el asesinato, cuando, tras impedir que Egisto responda con las armas a las acusaciones del coro, le dice: «Juntos tú y yo, y dueños de este palacio, seremos capaces de restablecer el orden».

Pero esta mujer excepcional, que reivindica las atribuciones exclusivas del hombre, no es un modelo para el poeta. Su desmesura justifica el castigo que le espera en la segunda parte de la trilogía, la muerte que recibe de manos de su hijo. Y a propósito de esta inversión de papeles encarnados por Clitemnestra, muchas reflexiones que surgen a lo largo de la obra dan fe de cuál debe ser el lugar de las mujeres, «permanecer en el hogar, esperando que los hombres vuelvan del combate», así como de los rasgos que las caracterizan: la credulidad, los apetitos sexuales («la

unión que junta los cuerpos es vencida con traición por el deseo desenfrenado que se apodera de las hembras, tanto entre los humanos como entre los animales»), sin olvidar, como también vimos en Hesíodo, la ociosidad («el trabajo del marido alimenta a la mujer ociosa»). Y el tema mismo de la última parte de la trilogía, el juicio del matricidio llevado a cabo por Orestes, permite al poeta desarrollar, por boca de Apolo, y de Atenea después, una teoría acerca de la procreación que seguramente era admitida entonces por todos: «No es la madre, dice Apolo, la que engendra al que llama su hijo; no es más que la nodriza del germen sembrado en ella. El que engendra es el hombre que la fecunda; ella protege como una extraña al tierno brote, con tal de que los dioses no lo malogren[85]». Y en apoyo de su tesis —«se puede ser padre sin la ayuda de una madre»—, cita el ejemplo de Atenea, la cual proclama a su vez: «No he tenido madre que me trajera al mundo. Mi corazón está, al menos hasta mi boda, consagrado por completo al hombre: soy, sin reservas, partidaria del padre[86]». Orestes es, por tanto, absuelto del asesinato de su madre, de esta mujer que, al matar a su esposo, al dar acogida en palacio a su amante, ha violado la ley del matrimonio, ha invertido los papeles respectivos del hombre y de la mujer e incurrido por ello en un justo castigo.

Se puede objetar, sin embargo, que Clitemnestra, la mujer adúltera, no podía representar a la mujer ante los atenienses del siglo V. Y si bien Esquilo ha utilizado razones enérgicas para condenarla, Sófocles por su parte, al hacer de Antígona la atrevida adversaria de la razón de Estado encarnada por Creonte, nos ha dejado una imagen de la mujer muy diferente y mucho más positiva. Es la única que se atreve a enterrar el cuerpo de su hermano, es la única que le hace frente a su adversario, y lo sorprendente es comprobar que Creonte la acusa no solamente de «hacer caso omiso de las leyes establecidas», sino también, al hacerlo, de comportarse como un hombre: «De ahora en adelante ya no seré yo el hombre, sino ella, si puede conseguir impunemente un triunfo semejante[87]». No hay ninguna duda de que el tema de la intriga le sirve al poeta para proclamar muy alto los principios de la democracia de Pericles frente al poder tiránico encarnado por Creonte. También se sustenta aquí la idea de que ser ciudadano consiste ante todo en poder tanto mandar como ser mandado, después en comportarse como un soldado leal y valiente, y demás de que «una ciudad no debe ser propiedad de uno solo». Pero no es Antígona quien mantiene estas afirmaciones frente a Creonte, sino Hemón. No se plantea en absoluto la posibilidad de conceder a una mujer la mínima intervención en el sistema político. Por lo demás, lo que Antígona defiende en primer lugar son los vínculos de sangre. Merece la pena citar un fragmento para darnos cuenta de que Sófocles, como Esquilo, tampoco ponía en tela de juicio la imagen tradicional de la mujer. Recordando a su padre, a su madre y a sus hermanos, con quienes irá a reunirse en el Hades, Antígona se justifica por haberles rendido honras fúnebres, pagando con su vida las dedicadas a Polinice: «Sin embargo, obré debidamente al rendirte estas honras fúnebres, en opinión de todas las gentes de bien. Si hubiera tenido hijos y hubiese sido mi marido

el que estuviese allí, pudriéndose en el suelo, no habría ciertamente tomado esta decisión contra la voluntad de mi ciudad. ¿A qué principio, pues, me he sometido? Escúchalo: un marido muerto podría sustituirlo por otro y tener un hijo de él, si hubiera perdido a mi primer esposo; pero una vez en la tumba mi padre y mi madre, ningún otro hermano me habría nacido jamás…»[88]. Y más adelante: «No habré conocido ni el lecho nupcial ni el canto de bodas; no habré tenido un marido como las demás, ni hijos que crecieran ante mis ojos; mas al contrario, desciendo miserablemente, viva aún, sin miramientos, abandonada por los míos, a la mansión subterránea de los muertos[89]». La implacable heroína aspiraba por lo tanto al destino común de las mujeres, y el poeta expresaba una vez más, al hacer que se lamente de no haber conocido el matrimonio, el sentimiento de todos en lo relativo al lugar que las mujeres debían ocupar en la ciudad.

Deyanira, la protagonista de *Las traquinias*, que mata a pesar suyo a su esposo haciéndole que se ponga la túnica impregnada con la sangre del centauro Neso, gracias a la cual esperaba reconquistar su amor, sirve también de ejemplo acerca de la función esencial del matrimonio en la ciudad. Al comienzo de la obra, cuando ella desconoce aún si Heracles ha salido vencedor en su última prueba, hace una observación muy interesante acerca de la institución matrimonial: «La última vez que el dueño de esta casa, Heracles, se fue de ella, dejó una antigua tablilla con instrucciones inscritas, cosa que nunca antes se había preocupado de hacer cuando nos abandonaba para irse a otros combates. Y es que entonces sabía que iba camino del triunfo, y no a la muerte. Por el contrario, esta vez, como si ya no existiera, ha dejado indicado qué bienes debía yo heredar a título de esposa, así como también la parte de su patrimonio que asignaba a sus hijos[90]». Sin embargo, Heracles ha salido vencedor y vuelve. Pero trae consigo a una cautiva de la que se ha enamorado. Deyanira, ante este hecho, finge al principio estar dispuesta a aceptar la situación, y las palabras que dice podrían ser las de cualquier mujer ateniense: «El amor gobierna a los dioses según su capricho, como lo hace conmigo: ¿por qué no puede hacer lo mismo con otras que son como yo? Por lo tanto, sería absurdo por mi parte culpar a mi esposo cuando padece el mismo mal; o incluso a esa muchacha, con el pretexto de que es la causante de lo que, después de todo, no es ni un deshonor ni un desastre[91]». Y más adelante: «Heracles ha poseído a muchas otras: ¿alguna de ellas oyó de mí alguna vez un reproche, una ofensa?»[92]. No podría justificarse mejor lo que era la realidad cotidiana de Atenas, la presencia, junto a la mujer legítima, de la *pallaké*, de la concubina. No obstante, Deyanira desea reconquistar a su esposo de nuevo: «Ahora somos dos las que estamos esperando bajo la misma manta que un hombre nos tome en sus brazos… Y este es el salario que acaba de pagarme el que era para mí el noble, el leal Heracles, a cambio de haber cuidado su casa durante tanto tiempo. Yo no puedo ciertamente estar resentida contra él por el hecho de que recaiga con tanta frecuencia en este mal. Pero por otra parte, ¿qué mujer puede tener el valor de vivir con esa muchacha? ¿Qué mujer aceptaría compartir el mismo

esposo? Contemplo por un lado una juventud en pleno vigor, mientras que por otro se marchita, y cómo la vista se complace en recoger la flor de una en tanto que se aparta de la otra. Tengo muchas razones, pues, para temer que aunque Hercales sigue siendo mi esposo de nombre, sea el amante de la joven… Pero, lo repito una vez más, indignarse no es lo que conviene a una mujer razonable[93]». Por eso intentará conquistar de nuevo el amor de su esposo haciendo que se ponga la túnica que ella cree que está recubierta con un filtro de amor, y que será mortal.

Me parece excesivo ver en el personaje de Deyanira el símbolo de las mujeres engañadas. Lo que nos interesa en este caso es que el poeta, al trasponer el mito a la realidad cotidiana de los espectadores, presta a la protagonista palabras que ponen de manifiesto la forma en que los hombres *y las mujeres* de Atenas concebían sus respectivas obligaciones. La realidad que hemos intentado poner de relieve en la primera parte de este trabajo se mostraba también, y se acentuaba, en el terreno de lo imaginario. Y si bien es cierto que tanto el lugar concedido a la mujer en la ciudad como la fidelidad al mito impedían retroceder a los sarcasmos de Simónides o a la misoginia de Hesíodo de forma tan brutal, la imagen de la mujer continuaba siendo, sin embargo, la de un ser inferior, peligrosa hasta el máximo e incapaz de dominarse.

Esta *hybris* femenina, esta desmesura, la encontramos de nuevo amplificada en el teatro de Eurípides. No nos queda más remedio que abordar aquí la famosa cuestión de la corriente feminista que al parecer se desarrolló en Atenas a finales del siglo V. Los últimos años de este siglo representan un momento fundamental en la historia del mundo griego en general y de Atenas en particular. La guerra del Peloponeso enfrenta, del 431 al 404, a las principales ciudades griegas, unas aliadas a los espartanos y otras a los atenienses. Abundan los saqueos, las razias y las revoluciones internas. Estos desórdenes se ven intensificados por una crisis que vuelve a poner en duda el sistema de valores de la ciudad, primero de los valores religiosos, pero también de los valores cívicos. Se llega incluso a plantear la existencia de los dioses, a poner en tela de juicio los mitos tradicionales. Se discuten los fundamentos de los regímenes políticos y de la organización social[94]. En este contexto general, que tan bien testimonian los acontecimientos de la guerra del Peloponeso relatados por Tucídides, los panfletos políticos surgidos de los medios hostiles a la democracia y las comedias de Aristófanes, ocupa un lugar especialmente importante el teatro de Eurípides. Aunque, siguiendo el modelo de sus predecesores, el poeta toma de los grandes mitos los temas de sus obras, los trata con frecuencia con una gran libertad. Y si bien los dioses aparecen al final de la obra, aparentemente para resolver la contradicción que existe en el núcleo del conflicto trágico[95], no por ello deja de discutirse constantemente su poder, como si las pasiones humanas prevalecieran en definitiva sobre la voluntad de los dioses. Pues bien, como las mujeres son las principales protagonistas del teatro de Eurípides, según hemos visto, algunos han querido ver también al poeta como uno de los defensores de una corriente feminista que al parecer se desarrolló en Atenas en el marco de esta crítica de los valores

tradicionales de la ciudad.

Ciertamente se podría hacer un florilegio de citas extraídas de las diversas tragedias de Eurípides, y en todas ellas aparece afirmada la miseria de las mujeres. Escogeré solamente dos fragmentos. El primero lo pronuncia Clitemnestra en *Electra*. La esposa de Agamenón, al evocar las razones de su crimen, recuerda las circunstancias del mismo: «He aquí que me llega con una loca endemoniada, una ménade (Casandra), y la introduce en mi lecho: éramos dos esposas viviendo bajo el mismo techo. La mujer es sensual, no lo niego. Pero una vez sentado esto, cuando el esposo es culpable y desprecia el lecho conyugal, la mujer quiere imitar al hombre y toma un amante. Y entonces es contra nosotras contra quienes estallan los reproches, y el verdadero culpable, el hombre, no recibe ninguna reprobación[96]». A diferencia de la Deyanira de Sófocles que aceptaba su suerte y soñaba solamente con poder conquistar de nuevo a su esposo, la Clitemnestra de Eurípides justifica su venganza y se queja de ser juzgada por no haber hecho más que pagar a su esposo con la misma moneda. También en *Medea* es una mujer engañada la que lanza su lamento, un lamento que va mucho más allá de su propio drama: «De todo lo que tiene vida y pensamiento no hay nada más digno de compasión que nosotras, las mujeres. En primer lugar, tenemos que pujar para comprarnos un marido que será el amo de nuestro cuerpo, desgracia mayor que el precio pagado por ella. Pues ahí reside el mayor riesgo, en adquirir a uno bueno o a uno malo. Para las mujeres es una deshonra separarse del marido, y les está prohibido repudiarlos. Al entrar en un mundo desconocido regido por leyes nuevas que no ha podido aprender en su casa, una joven debe ser adivina en el arte de saber comportarse con su compañero de lecho. Si ella llega a conseguirlo, si su esposo acepta la vida en común compartiendo de buen grado el yugo con ella, su vida será envidiable, pero si no es preferible morir. Pues un hombre, cuando su hogar le resulta aburrido, no tiene más que irse fuera y calmar su disgusto visitando a un amigo o alguien de su edad. Nosotras, en cambio, solo podemos mirar a un solo ser. Dicen que llevamos en nuestras casas una vida exenta de peligros. ¡Qué estupidez! Preferiría tres veces estar a pie firme que dar a luz un solo hijo[97]».

Esta tirada de versos, compuesta en Atenas en el año 431 antes de J. C., sorprende por sus resonancias modernas. Y no se eliminarán los problemas que plantea por recordar que Medea, como Clitemnestra, es una criminal, extranjera por añadidura. Es probable que al poner en boca de sus heroínas semejantes palabras, Eurípides se enfrentaba a las ideas tradicionales, que su «compasión por las mujeres» era real. Pero eso no implicaba en absoluto que su condición se sometiera a juicio, de la misma manera que algunos parlamentos pronunciados por esclavos en ese mismo teatro de Eurípides no suponían una discusión del sistema esclavista. Podríamos multiplicar las citas que ponen de manifiesto que la mujer seguía siendo para el poeta primero y ante todo la guardiana del hogar, un ser menor de edad dependiente completamente de los hombres que la rodean, el padre, el hermano, el esposo. Así por

ejemplo, Ifigenia, exiliada en Táuride por Artemis tras haberla librado de la muerte, se lamenta de vivir «sin hermano, sin padre…, abrumada por las desgracias», «… en lugar de cantar a Hera la Argiva (protectora del matrimonio), en lugar de bordar con mi lanzadera sobre la tela, con colores tornasolados, la imagen de Palas Atenea y de los Titanes…»[98]. También es el caso de Electra, que se expresa así al dirigirse a su esposo el campesino: «Tú tienes suficiente con el trabajo de fuera, pero yo debo ocuparme de las tareas de la casa; al trabajador le gusta, cuando vuelve al hogar, encontrar todo en orden en su casa[99]», lo que se ve más claramente en la orden terminante que Clitemnestra le da a Agamenón en *Ifigenia en Aulide*: «Vete a dar órdenes fuera; soy yo quien dirige la casa y se ocupa del matrimonio de mis hijas[100]».

Pero las heroínas de Eurípides no son solo fieles a su condición de guardianas del hogar. Incluso las que se muestran más independientes asumen la responsabilidad de la imagen tradicional de la feminidad. La mujer recurre fácilmente a las lágrimas y a las lamentaciones. Pero sobre todo es hábil con toda clase de artimañas. Incluso la inocente Ifigenia es capaz de engañar, y el mensajero que llega a anunciar al rey de Táuride la huida de su prisionera exclama: «Ya veis qué pérfida es la raza de las mujeres[101]». Helena, curiosamente rehabilitada por el poeta, que la convierte en modelo de las mujeres fieles ya que, según él, solo fue una sombra de sí misma la que siguió a Paris hasta Troya, recurre también a la astucia para huir de Egipto, y Medea exclama a su vez: «La naturaleza no nos ha capacitado a las mujeres para hacer el bien; en cambio, somos las más sabias artífices del mal[102]». El pretendido «feminismo» de Eurípides deja de tener valor cuando hace decir a Jasón: «¡Ay, si todos los mortales pudiesen procrear sin ayuda de las mujeres!; nos evitaríamos así todos los males[103]», y al héroe «positivo» que es Hipólito: «¡Oh, Zeus! ¿Por qué has puesto entre nosotros a esos seres falsos, las mujeres, mal que deshonra a la misma luz? Si querías perpetuar la raza humana, no era necesario hacerla nacer de ellas. Solo teníamos que depositar en los templos ofrendas de oro, plata o bronce pesado para comprar la simiente de los hijos, cada uno en proporción al don ofrecido y vivir así, en las casas, libres de mujeres. Por el contrario, empezamos por arruinarnos para llevar a nuestros hogares tamaña desgracia. He aquí la prueba de que la mujer es un gran mal. El padre que la ha engendrado y criado le da una dote para establecerla en otra casa y librarse de ella. El esposo que recibe en su casa tal parásito se recrea adornando el funesto ídolo y se arruina con hermosos vestidos, desdichado de él, consumiendo poco a poco los bienes de la familia. Solo tiene dos posibilidades: o cargar con una mujer desagradable por la ventaja que le aporta el emparentar con una buena familia, o tener una buena esposa pero cuyos parientes son personas anodinas. En ambos casos se contrarresta el provecho con el inconveniente. Lo mejor de todo es instalar en su casa a una mujer que es una nulidad, pero que es inofensiva por su simpleza. Odio a la mujer inteligente. Que nunca entre en mi casa una mujer con ideas demasiado elevadas para su sexo. Pues es en las dotadas de sabiduría donde

Cipris infunde la mayor perversidad[104]».

El recuerdo de Hesíodo está presente en estas palabras llenas de odio, pero también hallamos en ellas consideraciones más a ras de suelo, más evocadoras de las realidades de la época, que el teatro cómico va a recrear de una forma mucho más concreta. Solo queda por decir que el pretendido «feminismo» de Eurípides queda muy malparado tras la lectura de este texto.

Y no podía ser de otro modo. Pues aunque los autores trágicos se han visto obligados a llevar a la escena a mujeres excepcionales ya que tomaban los temas de sus obras de los grandes mitos del pasado, realmente estas mujeres nunca han dejado de cumplir impunemente con su función tradicional. Y cuando han querido hacerlo, han puesto en un gran compromiso el orden del universo. Esto es al menos lo que canta el coro en la Medea de Eurípides: «Los ríos sagrados vuelven a sus orígenes; el orden del universo queda trastocado, así como la justicia. La perfidia reina entre los humanos y se ven invalidados los juramentos hechos en nombre de los dioses. La fama me sonreirá y alumbrará mi destino. El honor retorna a la estirpe de las mujeres. Ya no se las despreciará más[105]».

B. La comedia

La tragedia, como hemos visto, se inspira en los mitos para expresar los conflictos de la ciudad triunfante; la comedia, por su parte, se mantiene mucho más cerca de la realidad cotidiana de Atenas, hasta el punto de que ha podido ser utilizada para hacer una sociología de la ciudad[106]. Lo que el poeta pone en escena son hombres y mujeres de Atenas, incluso procura situar la intriga en un mundo imaginario (*Las aves*, de Aristófanes), y constantemente se intuyen en un segundo plano los acontecimientos contemporáneos, sobre todo la guerra del Peloponeso que tan maltrecha dejó a Atenas. Aristófanes no es el único autor de comedias del último tercio del siglo V. Pero fue el que más galardones recibió, y por ello sus principales obras han llegado íntegras hasta nosotros. Pues bien, de las once que conocemos, tres ponen en escena a mujeres que desempeñan en la intriga un papel esencial: *Lisístrata*, *Las tesmoforias* y la *Asamblea de las mujeres*[107].

Es bien conocido el tema de *Lisístrata*, comedia representada en el año 411, cuando acababa de reanudarse, tras una corta interrupción, la guerra entre Atenas y Esparta. La ateniense Lisístrata propone a las mujeres de Grecia que hagan la huelga del amor mientras los hombres no pongan fin a la guerra. Situación burlesca que da pie a bromas atrevidas muy frecuentes en la comedia, pero que en ningún caso debe entenderse como una demostración del «poder femenino». Y de hecho, si bien la obra termina con una tregua gracias a la acción de las mujeres, tras dicha tregua se impone la restauración del orden no solo en la ciudad, sino en cada casa. Así lo dice Lisístrata

dirigiéndose al ateniense y al espartano: «Intercambiad vuestros juramentos y vuestra fe. Después, cada uno de vosotros tomará de nuevo a su mujer y se irá[108]». Es más, Aristófanes se complace poniendo en boca de las mujeres palabras reveladoras de su «naturaleza»: ellas son astutas, sensuales, coquetas, y es esta misma coquetería la que van a utilizar: «Esto es precisamente lo que nos salvará, dice Lisístrata, las pequeñas túnicas color azafrán, los perfumes, las peribárides, la orcaneta, los vestidos transparentes[109]». Les gusta el vino y los juegos amorosos. Pero lo que da a la obra sentido es que la acción de las mujeres no es en absoluto una acción «política» a pesar de las apariencias[110]. Pues las mujeres piensan acabar con la guerra aplicando a la ciudad entera una sabiduría «doméstica», sustituyendo las armas por el huso y la rueca. «¿Cómo podréis conseguir, pregunta a Lisístrata el jefe de la *Boulé*, aplacar tantos desórdenes como hay en el país y acabar con ellos?». A lo que responde Lisístrata: «De la misma manera que hilamos: cuando un hilo se nos ha enredado, lo cogemos así y lo levantamos con nuestros husos hacia aquí y hacia allá. De la misma manera pondremos fin a esta guerra, si nos dejan, desenredando la madeja por medio de embajadas enviadas acá y allá[111]». La mujer, incluso cuando aspira a gobernar, sigue siendo ante todo una señora de la casa, y si bien las mujeres se apoderan de la Acrópolis, es en primer lugar para poner a salvo el tesoro dilapidado por los hombres. Pero el espectador ateniense del siglo V sabía muy bien que al final todo volvería a la normalidad, que el mundo que estaba «patas arriba» sería enderezado de nuevo, y que las mujeres encontrarían otra vez el camino de la casa.

La segunda obra «femenina» de Aristófanes, *Las tesmoforias*, nos lleva de nuevo a Eurípides. Las tesmoforiantes eran unas fiestas en honor de Deméter y de su hija Perséfone, en las que participaban solamente las mujeres casadas y atenienses. Durante los tres días que duraba la fiesta, ningún hombre tenía derecho a tener relaciones con las mujeres, que celebraban el culto de las dos diosas con procesiones, danzas, misterios, etc. Aristófanes imagina que, con ocasión de esta fiesta, las mujeres atenienses han jurado vengarse de Eurípides y de los ataques proferidos por él contra las mujeres (cuya ambigüedad hemos señalado). El poeta convence a uno de sus parientes para que se disfrace de mujer y pueda de esta manera entrar en el santuario de las tesmoforias. Este es el punto de partida de una intriga que Aristófanes aprovecha para parodiar a Eurípides y burlarse de él. Ahora bien, ¿acaso Aristófanes, presentándose a sí mismo como defensor de las mujeres, toma como blanco de sus burlas los ataques del poeta trágico contra las mujeres, su misoginia? Permítasenos dudarlo y decir que limitarse a algunas fórmulas aisladas es quedarse solo en lo superficial. Porque incluso tales fórmulas tienen un doble sentido cuando se trata de Aristófanes. Así por ejemplo, cuando la primera mujer manifiesta su indignación al ver «a las mujeres arrastradas por el barro por Eurípides, el hijo de la verdulera, y expuestas por su culpa a toda clase de injurias», lo hace sobre todo porque, al calumniar a las mujeres, ha despertado las sospechas de los maridos y de esta manera «ya no podemos hacer nada de lo que hacíamos antes[112]», es decir,

beber a escondidas o abrir la puerta a un amante. Y cuando el pariente de Eurípides toma la palabra para defenderlo es para decir que el poeta no ha dicho toda la verdad: «¿Por qué tenemos que acusarlo de esta forma e indignarnos porque ha revelado dos o tres de nuestras fechorías, cuando él sabe bien que son innumerables las malas acciones que cometemos?»[113]. Y enumera a continuación esos innumerables vicios a los que se entregan las atenienses, tras lo que concluye diciendo que si Eurípides no ha llevado a la escena a Penélope, el modelo de la mujer virtuosa, es porque «es imposible encontrar una sola Penélope entre las mujeres de hoy: todas, absolutamente todas, son Fedras[114]». Incluso la larga tirada del coro que intenta rebatir el que las mujeres sean «un azote para los hombres» se hace cargo a su vez —presentándolos, por supuesto, con un matiz positivo— de todos los rasgos que tradicionalmente caracterizan la imagen de la mujer: golosa, coqueta, sensual, ladrona. Y el poeta reduce esta superioridad que las mujeres se arrogan a una simple cuestión de grado en su comportamiento deshonesto: «No se verá a una mujer, después de haber robado cincuenta talentos al tesoro público, llegar en un carro a la Acrópolis; el mayor hurto que haya podido hacer, una medida de trigo robada al marido, la devuelve el mismo día[115]».

El problema se complica un poco más en la tercera comedia «femenina» de Aristófanes. En *Lisístrata*, en efecto, las mujeres se apoderaban de la Acrópolis solamente para obligar a sus maridos a acabar con la guerra, y no pensaban en ningún momento continuar allí una vez conseguido su propósito; pero en la *Asamblea de las mujeres* nos hallamos claramente ante una revolución política: las mujeres atenienses, disfrazadas de hombres, se hacen dueñas del poder e instauran en la ciudad un régimen comunista. Pero si miramos con más atención, nos daremos cuenta de que lo que justifica el poder femenino se inscribe en el marco de la imagen tradicional de la mujer. Oigamos a Praxágora, la «cabecilla» que promueve la operación: «Yo creo que debemos dejar la ciudad en manos de las mujeres, de la misma manera que en nuestras casas les encomendamos las funciones de administradoras y despenseras… Que sus costumbres son mejores, es lo que os voy a demostrar. En primer lugar, todas sin excepción mojan sus lanas en agua caliente a la antigua usanza, y no las veréis intentar cambiar. Ahora bien, la ciudad de los atenienses, aunque se encontrase bien en la práctica de alguna costumbre, no se consideraría salvada si no se las ingeniase para hacer alguna innovación. Ellas hacen los asados sentadas como antes; llevan la carga sobre la cabeza como antes; celebran las Tesmoforias como antes; hacen los pasteles como antes; fastidian a sus maridos como antes; tienen amantes dentro de casa como antes; se buscan golosinas como antes; les gusta el vino puro, como antes. A ellas, pues, oh ciudadanos, confiémosles el Estado sin discutir, y no nos preguntemos lo que van a hacer, sino dejémoslas simplemente gobernar. Consideremos solamente esto: en primer lugar, que al ser madres, pondrán todo su empeño en salvar a los soldados. Después, en cuanto a los víveres, ¿quién mejor que una madre se los enviará con más rapidez? Para conseguir dinero no hay nada más

ingenioso que una mujer; gobernando nunca se dejará embaucar, porque ellas mismas están acostumbradas a engañar[116]». Todos los elementos están presentes: la función doméstica tradicional de la mujer, guardiana del hogar, y sus no menos tradicionales defectos: la astucia, la mentira, la afición al vino y a las golosinas, la sensualidad.

Queda aún por instaurar un sistema «comunista», y Praxágora decreta lo siguiente: «Dispongo que haya una única forma de vivir, común a todos, para todos la misma». La tierra, el dinero, las propiedades de todo tipo… «todo será de todos[117]». Muchas cuestiones se han planteado en torno a este «comunismo» de la *Asamblea de las mujeres*. Se ha querido ver en él una sátira de las teorías que al parecer se propagaron entonces en Atenas, y más concretamente un ataque contra la ciudad ideal descrita por Platón en la *República*, en especial contra la comunidad de mujeres proyectada por el filósofo[118]. En la Atenas de Praxágora, en efecto, todas las mujeres serán propiedad de todos los hombres, con una sola condición: que para conseguir una mujer bella, hay antes que acostarse con una fea. Pero todos los hombres serán comunes también a todas las mujeres, en las mismas condiciones. Es evidente que, al hacer esto, Aristófanes se burlaba de todos los creadores de utopías. Pero no está claro a priori la relación entre las mujeres en el poder y el establecimiento de este comunismo integral. Sí aparece, sin embargo, cuando a la pregunta de su esposo: «¿Qué clase de vida dispondrás?». Praxágora responde: «Igual para todos. Pretendo hacer de la ciudad una sola casa rompiendo hasta la última todas las cerraduras, de manera que todos puedan ir a casa de todos[119]». Por ello, los lugares donde estaban los tribunales, los pórticos bajo los que se debatían entre hombres las cuestiones importantes, servirán como comedores. Se colocarán los cántaros en la tribuna desde donde los oradores arengaban al pueblo. De esta manera toda la ciudad se convertirá en un inmenso *oikos*, cuya guardiana será, por supuesto, Praxágora, a la que ayudarán las demás mujeres.

La obra aparentemente más «revolucionaria» de Aristófanes no puede incluirse en absoluto, como se ve, en el dossier de ningún movimiento feminista. Antes al contrario, el poeta cómico recupera todas las imágenes tradicionales de la mujer y las utiliza como vehículo de su crítica de la democracia contemporánea. Partidario de un sólido conservadurismo, busca en la función doméstica de las mujeres argumentos favorables para un retorno al pasado con el que sueña una parte de la *intelligentsia* ateniense al finalizar la guerra del Peloponeso. Y como lo que importa ante todo es hacer reír, encontrará en las mujeres —astutas, charlatanas, aficionadas al vino y al amor— la mejor excusa.

Aristófanes nos ofrece, como antes lo han hecho los poetas trágicos, una imagen de la mujer que no se diferencia apenas de la elaborada por la tradición desde Homero y Hesíodo.

Las últimas comedias de Aristófanes se representaron en los primeros decenios del siglo IV, cuando la potencia ateniense iba languideciendo lentamente. Ya hemos visto en la primera parte de este libro que, en este período de «crisis», la condición de

la mujer «ciudadana» presentaba algunos rasgos nuevos que se consolidarán en la época helenística, aunque su situación no había evolucionado de forma clara; uno de ellos es una mayor independencia «económica», tanto en la mujer pobre, obligada a ganarse la vida y empujada por ello a salir de su casa, como en la mujer rica, que dispone más libremente de su dote, en la medida en que el dinero se convirtió en un criterio de independencia social. Desde luego no se debe dar mayor importancia a estas circunstancias apenas dignas de destacar, que son síntoma más de una crisis de lo que se consideraba tradicionalmente como ciudadanía que de una evolución de la condición de la mujer. Solo en la medida en que este «club de hombres» que es la ciudad asiste al resquebrajamiento de sus estructuras, la posición marginal de las mujeres tiende a hacerse más relativa. Se ha querido ver una confirmación de esta situación en lo que se conoce como comedia nueva, es decir, el teatro cómico de los últimos decenios del siglo IV. Pocas obras de este teatro han llegado hasta nosotros, si exceptuamos algunas de Menandro, el más famoso de los autores de la comedia nueva.

Menandro nació en Atenas hacia el año 340. Es decir, su entrada en la edad adulta coincide con el momento en que Atenas pierde definitivamente la esperanza de emanciparse de la tutela de Macedonia, y también con el momento en que la ciudad, atrapada en las luchas que enfrentan a los sucesores de Alejandro entre sí, ve cómo su régimen cambia varias veces en pocos años. Un régimen censatario impuesto por los macedonios ya en el año 322 había apartado de cualquier actividad política a más de la mitad de los ciudadanos. Después se restableció la democracia, que fue de nuevo reemplazada por un régimen censatario menos riguroso que el precedente, aunque Casandro, el macedonio, señor entonces del Pireo y de una parte de Grecia, impuso que al frente de la ciudad estuviera un discípulo de Aristóteles, Demetrio de Falero, amigo de Menandro[120].

No es de extrañar, dadas las circunstancias, que los acontecimientos políticos presentes siempre en el teatro de Aristófanes prácticamente no aparezcan en el de Menandro, un teatro que lleva a escena a atenienses de condición acomodada, como lo muestra especialmente el importe de las dotes concedidas a sus hijas, y cuyas intrigas conceden un lugar importantísimo a los sentimientos amorosos. Los protagonistas de la obra son la mayoría de las veces dos jóvenes, hombre y mujer, a los que todo, aparentemente, separa (fortuna, nacimiento, condición jurídica), pero que acabarán casándose tras una serie de lances afortunados. Esta importancia concedida a los sentimientos es ya reveladora por sí misma. La mujer ya no es solo la guardiana del hogar, la proveedora de hijos legítimos. Se convierte ahora en destinataria de un tierno cariño, y los obstáculos que se interponen entre el enamorado y la amada provocan desesperación o cólera.

Veamos algunos ejemplos. En *Díscolo* o *El misántropo*, la obra mejor conservada de todas las de Menandro, el joven Sóstrato se enamora de una joven que ve junto a una gruta consagrada al dios Pan. Esta joven vive con su padre, un misántropo, avaro

por añadidura, que se niega a relacionarse con nadie. El joven, hijo de un rico labrador, explica de la siguiente manera sus intenciones: «Vi a una joven aquí y me enamoré de ella. Si llamas a esto un crimen, soy sin duda un criminal. ¿Qué otra cosa puedo decir? Si vengo aquí no es para encontrarme con ella, sino para ver a su padre. Pues, libre como soy por nacimiento y teniendo suficientes propiedades para vivir, estoy dispuesto a tomarla sin dote, comprometiéndome además a quererla siempre[121]». Intentará, con ayuda del hermanastro de la joven, doblegar al anciano, para lo cual se pone ropas de campesino y se hace pasar por un modesto trabajador. La casualidad será su aliada, pues gracias a ella ayudará al buen hombre a salir de un pozo en el que había caído, consiguiendo como resultado la mano de la joven.

También en *El escudo* el núcleo de la obra lo constituye una intriga amorosa. El joven Quéreas está enamorado de una joven que es también la sobrina del segundo marido de su madre. Un hermano de la joven partió a guerrear a Asia al servicio de uno de tantos macedonios que se disputaban la herencia de Alejandro. He aquí un rasgo característico de la época: jóvenes ambiciosos y deseosos de hacer fortuna se alistaban como mercenarios al servicio de uno de estos generales con la esperanza de volver con un abundante botín. Pero el joven, Cleóstrato, desapareció durante una batalla y se pensó que había muerto. Sin embargo, su esclavo pudo escapar y llevar a Atenas el precioso botín que, lógicamente, fue a parar a su hermana; esta se convierte, por consiguiente, en una rica heredera. Ahora bien, la ley ateniense no permite que la muchacha, «epíclera» libre, se case con quien quiera. Debe hacerlo generalmente con su pariente más cercano. En el caso que nos ocupa, el pariente más próximo es un viejo tío avaro, absolutamente decidido a hacer valer sus derechos. Toda la intriga girará, pues, en torno a la búsqueda de los medios posibles gracias a los cuales Quéreas, su padrastro Queróstrato y su esclavo Daos puedan hacer desistir al viejo avaro de su propósito, hasta que la vuelta de aquel que creían muerto permita que los dos enamorados se casen. Lo que llama la atención en esta historia es que un hombre sensato como Queróstrato, el padrastro de Quéreas, hombre rico y respetado, se rebele contra una ley que condena a una muchacha joven a casarse con un viejo avaro. Dirigiéndose a este, que es también su hermano, le reprocha que quiera casarse a su edad con una joven: «Sabes perfectamente que la pequeña vive en nuestra casa con Quéreas, que va a tomarla por esposa. ¿Me permites un consejo? Te ofrezco una solución que te permita no quedar en una situación desairada: puedes quedarte con toda la herencia de la muchacha, te la cedemos; haz con ella lo que mejor te parezca. Pero, por favor, no te opongas a que la pequeña tenga un prometido adecuado a su edad[122]».

Pero tal vez el nuevo lenguaje utilizado por Menandro con relación a las mujeres se muestra con más claridad aún en otras dos comedias que se cuentan entre las mejor conservadas: *La doncella de Samos* y *El arbitraje*. La intriga de la primera es ya de por sí sorprendente, pues el amor, motor de la misma, no concierne solo a dos jóvenes, sino también a dos adultos. Crisis, la doncella de Samos que da nombre a la

obra, es la concubina de Démeas, un rico ateniense. Este tiene un hijo adoptivo, Mosquión, al que ama con ternura. Mosquión por su parte está enamorado de la joven Plangón, a la que ha convertido en su amante, pero con quien piensa casarse. Durante la ausencia de Démeas, que se ha ido de viaje al Ponto Euxino con el padre de Plangón, las dos mujeres dan a luz. Pero el hijo de Crisis no sobrevive. Plangón, que teme la cólera de su padre cuando este se entere de que ha tenido un hijo ilegítimo, confia su bebé a Crisis, que lo hace pasar por hijo suyo. Démeas está dispuesto a reconocerlo, pero sorprende una conversación entre las sirvientas por la que se entera de que Mosquión es el padre del niño. De ahí arranca el equívoco: él cree que su amante y su hijo adoptivo se han burlado de él. Finalmente, todo volverá a su cauce: Mosquión se casará con Plangón y Démeas permitirá que Crisis, a la que había arrojado de su casa, vuelva a ella. Lo interesante de esta obra es que los verdaderos protagonistas son Démeas y Crisis, es decir, una pareja ilegítima, ya que Crisis no puede ser legalmente la esposa de Démeas por ser extranjera. Sin embargo, espera conseguir que este reconozca al niño contando con que está enamorado de ella, «locamente enamorado» como un joven. De hecho, cuando él descubre lo que cree su desdicha se lamenta de la desgracia que le aflige. Es cierto que dirige palabras muy duras a la mujer que comparte su vida. Pero desde el momento en que se descubre la verdad, esta vuelve a ser la verdadera dueña de la casa. En cuanto a la joven, que tiene un papel pasivo en la obra, hay que destacar que puede tener libremente un amante sin que su padre lo sepa. Es, desde luego, una joven pobre. Pero queda claro desde el comienzo de la obra que Mosquión piensa convertirla en su esposa, y si renuncia a vengarse de las sospechas de su padre adoptivo alistándose como soldado, es porque aprecia demasiado a «su querida Plangón».

La tram a de *El arbitraje* es aún más complicada que la de *La doncella de Samos*. También aquí gira en torno a un hijo ilegítimo, pero concebido en circunstancias mucho más dramáticas, ya que se trata de una violación. Carisio y Pánfila llevan casados cinco meses. Carisio, a la vuelta de una corta ausencia, descubre que Pánfila ha dado a luz un hijo al que ha abandonado enseguida. Deja furioso su casa y se refugia en casa de un amigo en compañía de una joven cortesana esclava, Habrótonon, cuyos servicios ha requerido. Sin embargo, esta esclava de Carisio reconoce entre los objetos encontrados junto a un recién nacido abandonado y recogido por un carbonero y su mujer un anillo que había pertenecido a su amo y que este había perdido una noche en que se celebraba la fiesta de las Tauropolias cuando, estando ebrio, había violado a una joven. Al final de la obra se descubre, gracias a Habrótonon, que Pánfila es la joven que Carisio violó aquella noche, y que el niño es hijo de ambos. Una vez más nos encontramos ante personajes femeninos valorados positivamente. La cortesana Habrótonon es un ejemplo de generosidad, y gracias a ella se resuelve felizmente el drama. Pánfila por su parte se nos muestra, en la única escena en que aparece, como un modelo de nobleza y de magnanimidad, y cuando su marido la abandona al descubrir que es madre de un hijo que él cree que es de otro,

ella se niega a abandonarle a él, contraviniendo las órdenes paternas, cuando descubre, sin saber que se trata del mismo niño, que él es culpable del mismo delito.

El teatro de Menandro nos ofrece, pues, una imagen de la mujer algo diferente de la que encontramos en el conjunto de la literatura griega: concubinas y cortesanas generosas, jóvenes nobles y desinteresadas que disfrutan aparentemente de una cierta libertad. Es difícil determinar si esto es señal de una evolución o responde a una actitud personal de Menandro. Es posible que esta revalorización de la imagen de la mujer —cuya situación «oficial» no muestra, por otra parte, cambio alguno: sigue siendo el padre o el hermano el encargado de su casamiento, sus hijos son legítimos solo en el caso de que ella sea ateniense— responde a una evolución de la sociedad de la que solo podemos adivinar desgraciadamente algunos aspectos ya señalados. Es poco probable que la condición de la mujer ateniense haya experimentado cambios profundos, tanto en el ámbito real como en el imaginario, como lo muestra el lugar que le reservan los filósofos y los pensadores políticos en sus construcciones ideales.

Capítulo 5.
La mujer en la ciudad utópica

No creemos que sea este el momento de evocar todos los problemas que plantea la utopía griega, especialmente sus relaciones con los mitos de la edad de oro. Nos limitaremos a intentar explicar el lugar que los pensadores conceden a las mujeres —pues de ellas tratamos en nuestro estudio— en sus construcciones ideales[123].

Hay que confesar que desconocemos la mayor parte de estas. Tanto de la *politeia* imaginada por un tal Faleas de Calcedonia como de la propuesta por el arquitecto Hipódamo de Mileto, contemporáneo de Pericles, solo sabemos lo que nos dice Aristóteles en el libro II de la *Política*, cuando se propone criticar los modelos de «constituciones» conocidas, tanto las que existen realmente (Esparta, las ciudades cretenses) como las ofrecidas por los teóricos. En ninguno de los dos se habla ni de las mujeres ni de la institución matrimonial, pues el debate suscitado por Aristóteles se centra en el problema de la propiedad y del reparto de la misma entre los miembros de una comunidad cívica[124]. En cambio, Aristóteles reconoce que la condición de las mujeres ocupó un lugar importante en el pensamiento platónico. Pero solo se detiene en aquello que le parece inadmisible y lleno de peligros, la comunidad de las mujeres en la ciudad de la *República* y hace caso omiso de todo lo que de original aporta el fundador de la Academia en este aspecto[125].

Sabemos que Platón, discípulo de Sócrates y cuya obra se compone en la primera mitad del siglo IV, construyó dos modelos de ciudad ideal. El primero, expuesto en la *República*, considera cómo debería ser la ciudad perfecta. La comunidad cívica está dividida desde un principio en dos grupos: los trabajadores y los guerreros. El filósofo deja de interesarse muy pronto por los primeros. Por el contrario los guerreros, una vez determinada su función, constituyen el centro de la preocupación de Platón, ya que, por el hecho de tener a su cargo la salvaguardia de la ciudad, es necesario que reciban una educación apropiada y hay que evitar, por otra parte, que surjan desavenencias entre ellos. Por esta razón, ninguno de ellos «tendrá nada que le pertenezca como propio, excepto los objetos de primera necesidad[126]». De la comunidad de los bienes se pasa con toda naturalidad a la comunidad de las mujeres. Contra esto se rebela Aristóteles, no tanto porque se relegue a la mujer a la condición de objeto de propiedad, sino porque rechaza el principio mismo de una propiedad común. Ahora bien, aunque en Platón van unidas comunidad de bienes y comunidad de mujeres, sin embargo las cosas no son tan simples. Porque el filósofo parte en primer lugar de la función de la mujer en la ciudad ideal. Si hay hombres, dice Platón, que reúnen las cualidades requeridas para ser guerreros, ¿por qué no puede haber también mujeres dotadas con las mismas cualidades? De la misma manera que no se encierra a las hembras de los perros guardianes en la casa «como incapaces de otra cosa que de parir y criar a los cachorros», no hay razón tampoco para obligar a las

mujeres «guerreras» a limitarse solo a las actividades domésticas[127]. Es cierto que el hombre y la mujer son de naturaleza diferente. Pero si bien esta diferencia de carácter fisiológico implica una cierta inferioridad de la mujer con relación al hombre, si el sexo masculino prevalece a menudo sobre el sexo femenino en todos los terrenos y en todas las especies, no es menos cierto que «al estar las facultades repartidas por igual en los dos sexos, la mujer está capacitada como el hombre para desempeñar todas las funciones[128]». Hay mujeres dotadas para la medicina, otras para la música, otras para la gimnasia y para la guerra; hay incluso mujeres filósofas. ¿Por qué no puede haber entonces «mujeres aptas para proteger la ciudad» que compartieran la educación y los privilegios de los hombres guerreros?

Platón no duda, pues, de la inferioridad de las mujeres con relación a los hombres. Pero al afirmar que esta inferioridad no es cualitativa, sino solo cuantitativa, admite la posibilidad de que las mujeres accedan en su ciudad ideal a los dos ámbitos que en la ciudad real son privativos de los hombres: la guerra y la política. Estas compañeras de los guerreros, mujeres privilegiadas, estarán eximidas, como los mismos guerreros, de cualquier actividad que no sea «la guerra y todas las tareas relacionadas con la protección de la ciudad[129]». Harán su vida fuera del hogar, como ellos; como ellos, se entrenarán desnudas, «ya que la virtud les servirá de vestidos». La imagen de la mujer que Platón nos ofrece en la *República*, es, pues, completamente diferente de la de la mujer tradicional; es, desde luego, una imagen aplicable solo a las mujeres del grupo dominante en la ciudad —de las otras, de las mujeres de los trabajadores, ni siquiera se habla—, pero que no por ello deja de revelarse como completamente nueva. Porque si bien es evidente que Platón se ha servido del modelo espartano para describir a las guerreras que se entrenan desnudas en el gimnasio, en cambio nunca se ha hablado de mujeres espartanas como guerreras y menos aún, excepto algunas reinas, como «políticas».

De igual forma, aunque es verosímil que el «milagro espartano» esté presente, bien que en segundo término, en la segunda propuesta relativa a las mujeres —«las mujeres de nuestros guerreros serán propiedad todas de todos»—, también Platón va mucho más allá de lo que tal vez se toleraba, en ciertas circunstancias, en la ciudad lacedemonia[130]. Porque esta comunidad de las mujeres, que disgustará a sus oyentes —el filósofo es consciente de ello—, está al mismo tiempo muy vinculada al hecho de que está prohibida a los guerreros cualquier tipo de propiedad así como a las prácticas de eugenesia destinadas a perpetuar la superioridad del grupo dominante. Queda en esto patente lo que la diferencia de las bromas de Aristófanes en la *Asamblea de las mujeres*, donde la comunidad de las mujeres era sinónimo de libertad absoluta. Pero también está claro que Platón, al hacer esto, invertía una vez más las reglas básicas de la sociedad ateniense, asentada en el matrimonio y la propiedad privada. La institución matrimonial ya no tenía como finalidad la procreación de hijos legítimos a los que legarles el patrimonio, ya que para los guardianes no existía ya la propiedad privada. Sin embargo, las relaciones sexuales

no se dejaban al azar, y solo podían nacer hijos legítimos de las uniones controladas por la ciudad, hijos que serían también propiedad de todos, guerreros y guerreras[131]. Solo una vez sobrepasada la edad de concebir (cuarenta años para la mujer, cincuenta y cinco para el hombre) se les dejará libertad para la unión sexual: «Cuando las mujeres y los hombres hayan sobrepasado la edad de dar hijos al Estado, dejaremos a los hombres la libertad de unirse a quien quieran, excepto a sus hijas, sus madres, las hijas de sus hijas y las ascendientes de sus madres; daremos *a las mujeres la misma libertad*, exceptuando a sus hijos, a sus padres y a sus parientes en la línea descendente y ascendente. Pero al mismo tiempo que les dejamos esta libertad, les recomendaremos ante todo que tomen toda clase de precauciones para no dar a luz a un solo niño, aunque hubiese sido concebido…»[132].

Vemos así de qué manera introducía Platón de nuevo la noción de legitimidad. Lo que ya no está tan claro es cómo en una ciudad semejante, donde nadie podía saber de quién era hijo o padre, se podrían evitar las uniones incestuosas. Por otra parte, Platón era consciente de tal objeción y pensaba en la posibilidad de establecer medidas draconianas para impedir la unión de un padre con su o sus hijas, de una madre con su o sus hijos, pero tales medidas difícilmente hubieran podido impedir el incesto entre hermanos y hermanas. Sea lo que fuere, lo único que realmente le importaba era conseguir el fin: gracias a la existencia de la propiedad en común de bienes, mujeres y niños entre los guerreros, la ciudad se vería libre para siempre de procesos, de la desigualdad de las riquezas y de los perjuicios de la pobreza. Sería definitivamente una, en lugar de estar dividida en dos ciudades enemigas, la de los ricos y la de los pobres. Pero, para llegar a este fin, Platón llegaba al extremo de conceder, si no a todas las mujeres al menos a sus guerreras, un lugar completamente diferente al que les correspondía en la sociedad griega.

Ahora bien, no deja de ser interesante comprobar que cuando Platón, al escribir las *Leyes*, se aleja del modelo ideal para intentar concebir una ciudad realizable y renuncia explícitamente al comunismo de la *República*, no deja por ello de mantener un particular punto de vista en lo relativo al lugar ocupado por las mujeres en esta ciudad posible. Se declara, en efecto, firmemente en contra de las prácticas vigentes en su época, se indigna contra los tracios y otros pueblos que obligan a las mujeres a realizar las mismas tareas serviles que hacen los esclavos. En cuanto a nosotros, dice, amontonamos todas nuestras riquezas entre cuatro paredes y encargamos a las mujeres que las administren, y «que se ocupen además de la dirección de los telares y de todo el trabajo de la lana[133]». Incluso los espartanos condenan a las jóvenes a la vida doméstica después del matrimonio, a pesar de haber compartido con los jóvenes la misma educación. Pero no hay que olvidar que las mujeres constituyen la mitad de la población urbana, circunstancia que el legislador no puede pasar por alto, y menos aún descuidar su educación. Volvemos a encontrar, pues, las ideas ya expresadas en la *República* relativas a la necesaria educación común de los jóvenes. Pero esta vez se refiere a todos los «ciudadanos» de la ciudad cuyas leyes se están redactando, a todos

los ciudadanos, hombres y mujeres. Y Platón no utiliza este término de forma casual, ya que integra a las mujeres en la comunidad cívica[134]. Por consiguiente, estas recibirán entrenamiento físico y educación musical igual que los hombres, aunque en la práctica haya que introducir algunas modificaciones. «No dejaremos de exigir —concluye Platón, o más bien el ateniense que es su portavoz en el diálogo— que, en la medida de lo posible, la mujer comparta las tareas del hombre tanto en lo referente a la educación como en todo lo demás[135]».

Entre estas «tareas» se incluye, por supuesto, la actividad guerrera. Ya hemos visto que Platón consideraba a las mujeres aptas para la misma. Y no es que estas tengan que ir a la guerra; pero al menos tienen que ser capaces de defender la ciudad en caso de ataque. Pero lo que hace que el lugar de la mujer en la ciudad de las *Leyes* sea aún más original es que se le reconoce el derecho a una actividad pública, que existen magistraturas femeninas (principal diferencia esta con la ciudad de la *República*)[136]. Las mujeres pueden acceder de esta forma —como inspectoras de los matrimonios, supervisoras de la educación de los niños— a los *archaí*, a los puestos oficiales, puestos específicamente femeninos, es cierto, pero que les facilitan una parcela de poder en la ciudad, que les permiten participar con el mismo derecho que los hombres en los «honores», entre los que destaca como más sorprendente la asistencia a comidas en común, semejantes a los *syssitia* de los hombres, y con una finalidad de confraternización aristocrática semejante a la de estos. Finalmente, y aunque el restablecimiento de la monogamia las sitúa bajo la *kyria* de sus esposos, las mujeres tienen la posibilidad, cumpliendo ciertos requisitos, de iniciar acciones judiciales.

Dicho restablecimiento del matrimonio como base de la comunidad cívica no significa un retorno a la realidad ateniense. El matrimonio, así como todas las demás actividades llevadas a cabo en la ciudad de las *Leyes*, está sometido a una estrecha vigilancia. Pero, paradójicamente, dicha vigilancia otorga a la mujer un tipo de vida que no tenía en la realidad ateniense contemporánea. Así por ejemplo, Platon prevé que los futuros esposos puedan elegirse uno al otro para que las uniones sean más convenientes, y que «se conozcan» antes del matrimonio. El amor, en efecto, debe unir a ambos esposos, y solo las relaciones conyugales son «conformes a la naturaleza». Finalmente, y esta es una afirmación que va en contra de todas las prácticas atenienses, el adulterio masculino es tan condenable como el de la mujer, y ni siquiera está permitido el disfrute tradicional de las *pallakaí*, de las concubinas. «Nadie se atreverá a tocar a ninguna otra persona nacida libre que no sea su propia esposa, ni a sembrar una simiente ilegítima en las concubinas o infértil en los varones contra naturaleza[137]». Una vez más nos encontramos al niño en el centro del problema, como en las leyes que castigan el adulterio en Atenas. Sin embargo, estas disposiciones relativas tanto a la práctica del concubinato como a la de la homosexualidad van en contra de todas las prácticas habituales entonces en la sociedad ateniense.

Y surge la pregunta inevitable: ¿debemos considerar a Platón un feminista? Sería arriesgarnos demasiado, y podríamos entresacar, a veces adivinando entre líneas, muchos conceptos que muestran hasta qué punto la imagen tradicional seguía estando presente incluso en un pensador tan poco conformista. Las mujeres, a pesar de ser «una mitad de la ciudad», son, sin embargo, seres inferiores. Aunque participan en la educación y en la vida de la ciudad, ni reciben la misma educación ni acceden a los mismos puestos. Tienen un cometido en la guerra, pero pasivo, y las atenciones que la esposa recibe del esposo están dirigidas sobre todo a asegurar en las mejores condiciones la procreación de hijos legítimos. Finalmente, si bien en la ciudad ideal de la *República* la mujer guerrera estaba liberada de toda actividad doméstica, en la ciudad «segunda» de las *Leyes* la mujer sigue siendo esencialmente la *déspoina en oikía*, la señora de la casa.

No es menos cierto, sin embargo, que la mujer ocupa un lugar aparte, inhabitual, en la utopía de Platón, y que no es fácil saber si ello se debe a la originalidad del pensamiento del filósofo o expresa una realidad nueva que el filósofo supo captar.

La originalidad es evidente. Basta, para convencerse de ello, con recordar a su discípulo más famoso y también uno de los talentos más sólidos de todos los tiempos, Aristóteles. Este no duda en hacer una crítica en la *Política* de los modelos propuestos por su maestro. Hay un hecho significativo: prácticamente no se detiene en las disposiciones relativas a las mujeres, excepto para criticar la comunidad instaurada en la *República*. Y cuando él mismo elabora un proyecto de ciudad ideal, las mujeres no aparecen para nada, aunque haya dicho previamente, retomando la fórmula de su maestro, que constituían la mitad de la ciudad. La función que tiene la mujer es, según él, fundamentalmente doméstica: tiene a su cargo la conservación de los bienes adquiridos por su marido, es tradicionalmente la señora del *oikos*, y su «virtud», diferente de la del hombre, no le permite bajo ningún concepto desarrollar actividad alguna en la ciudad. Y el ejemplo de Esparta, cuya decadencia se imputa a la riqueza y a la influencia de las mujeres, viene a confirmar este planteamiento[138].

Hallamos de nuevo estos temas en un texto atribuido al mismo Aristóteles, el *Económico*, a pesar de haberse comprobado que no es suyo. Este texto, fechado por los comentaristas en los últimos decenios del siglo IV, recoge en el libro I las ideas más importantes desarrolladas por Jenofonte en su *Económico*. En él se presenta al hombre y a la mujer como complementarios en el seno de la familia: «La naturaleza ha creado un sexo fuerte y un sexo débil, de forma que uno sea más dado a estar sobre aviso por causa de su tendencia al temor y el otro sea más capaz, en razón de su virilidad, de repeler al agresor; que uno pueda traer los bienes de fuera, que el otro cuide de lo que hay en casa; y en cuanto al reparto del trabajo, uno es más apto para llevar una vida sedentaria y carece de la fuerza suficiente para ocuparse de las tareas de fuera, mientras que el otro, menos dado a la tranquilidad, consigue alcanzar la plenitud vital en los trabajos activos. Finalmente, por lo que concierne a los hijos, los dos sexos participan en su concepción, pero el bien de los mismos requiere de cada

uno de los dos padres un cometido particular: uno se cuidará de criarlos, el otro de educarlos[139]». En el libro III del mismo tratado, una compilación de época tardía, aparece la tradicional oposición entre la mujer consagrada a las tareas de la casa y el hombre, cuya actividad está volcada por completo fuera de la misma. Y se exhorta imperativamente a la mujer a obedecer a su marido «sin ocuparse para nada de los asuntos dé la ciudad[140]». Se hace referencia a los grandes héroes del mito y de la epopeya, y es por supuesto Penélope la que se pone como ejemplo de modelo de las virtudes femeninas, mientras que Ulises, por su parte, se presenta como el esposo modelo, capaz de resistir a los encantos de Calipso para volver junto a su querida esposa.

No se puede negar, pues, la originalidad de Platón con respecto al pensamiento contemporáneo. Al concederle a la mujer un lugar en la ciudad, rompía a ciencia cierta con los valores tradicionales. ¿Acaso hay que ir más lejos y suponer que esta ruptura no era sino la expresión de una realidad nueva, presagio de la época helenística, que Platón supo captar mejor que los demás? Es difícil decirlo. Ciertamente hemos podido descubrir, al estudiar la condición real de la mujer en la Atenas del siglo IV, algunos signos de una mayor autonomía con relación a su función doméstica secular. Pero esta autonomía se situaba al margen de la sociedad cívica tradicional: la mujer pobre obligada a trabajar fuera para ganarse la vida, la cortesana extranjera, algunas ricas «ciudadanas». Estas desviaciones con respecto al modelo de la mujer señora del *oikos* reflejan la existencia de transformaciones en el seno de la sociedad, desde luego, pero no ponen en absoluto en tela de juicio la condición de la mujer en la ciudad.

No sorprende, pues, que en estas condiciones las representaciones de la mujer se hayan quedado anquilosadas en la tradición que se elaboró en los inicios de la historia de la ciudad griega. Dedicada exclusivamente a las tareas domésticas, excluida de las decisiones políticas, inferior al hombre tanto en el terreno moral como en el intelectual, llena de vicios específicamente femeninos como la astucia, la mentira, la embriaguez, una sensualidad exacerbada: así se nos muestra la mujer griega a través de la poesía, el teatro, el discurso político o jurídico. Solo a veces se dejan oír algunas voces aisladas, no para defenderla, sino para reconocerle algunas cualidades que podrían ser útiles a la comunidad, para recordar que, después de todo, las mujeres constituyen la mitad de la ciudad y que sería peligroso hacer caso omiso de esta realidad. Pero es evidente también lo que implica dicha preocupación: que en las elaboraciones de algunos teóricos la ciudad ha ganado la partida definitivamente a la antigua estructura familiar del *oikos*, en la que la mujer ocupaba un lugar muy preciso. No es una casualidad el hecho de que Platón, creador de una ciudad «totalitaria», sea también el primero en otorgar a las mujeres un lugar en la ciudad. Y así como las reflexiones sobre la ciudad y el ciudadano aparecen en el momento en que la ciudadanía griega se vacía de su contenido real, así también es ahora cuando la mujer deja de ser competencia exclusiva del ámbito «privado» para convertirse, para

algunos teóricos, en parte integrante de la ciudad, y cuando aparece simultáneamente en el lenguaje jurídico y en el discurso filosófico, como signo concreto de dicha integración, el término *polîtis*, femenino de *polites*, que hace de la mujer griega, verbalmente al menos, una «ciudadana».

Conclusión

Una vez finalizado este recorrido a través de la literatura griega, ¿qué conclusiones podemos sacar en lo relativo a la condición de la mujer griega y a la forma en que los mismos griegos percibían dicha condición? La primera es de una evidencia irrefutable: el mundo griego antiguo es ante todo un mundo de hombres, y la vida pública del hombre griego se mueve entre dos polos, la guerra y la política. Desde la época de los héroes hasta la de Alejandro son los hombres quienes hacen la guerra, y es esta la que tiene en sus manos el destino de las ciudades, la evolución de las sociedades, las hegemonías y las decadencias. Contar la historia del mundo griego es contar una historia que tiene como únicos protagonistas a los hombres, una historia relatada por hombres para hombres.

Desde luego la mujer no es algo inútil en este mundo de hombres. El hombre no puede reproducirse sin su ayuda ni asegurar la transmisión de su patrimonio y la continuidad de la ciudad. Y aunque es posible imaginar una reproducción asexuada en el mundo del mito o la leyenda, en el mundo real hay que contar con lo que hay: es en el vientre de la mujer donde se desarrolla la simiente masculina. Pero este «mal necesario» estará marcado para siempre de un estigma negativo. En la ciudad de los hombres se sitúa a la mujer al lado de todo aquello que pone en peligro el orden establecido: lo salvaje, lo inmaduro, lo húmedo, lo bárbaro, lo sometido, lo tiranizador.

Ahora bien, al pasar del mundo de las representaciones al mundo real, no se puede obviar el hecho de que las mujeres constituyen «la mitad de la ciudad». Es necesario, por consiguiente, concederles un lugar dentro de la sociedad, y es así como el matrimonio se convierte en uno de los fundamentos de la legitimidad cívica. Sin embargo, ya hemos visto que la institución matrimonial no recibió nunca la sanción jurídica que sí le han otorgado otras sociedades. El matrimonio sigue siendo un acto privado que une dos «casas», aunque sobre él se fundamente la legitimidad. Debemos, no obstante, hacer dos observaciones: por un lado, el mundo griego de la época clásica no llegó nunca a elaborar un derecho comparable a lo que será el derecho romano de la época imperial. De ahí las dificultades con las que se enfrenta el historiador que trata de reconstruir racionalmente un derecho griego e incluso un derecho ateniense. Pero por otro lado, no es menos cierto que, al menos en Atenas y a partir del siglo IV, se elaboró una legislación a la que remitirse ante los tribunales, legislación que reglamentaba la transmisión de bienes en el seno de la familia y dentro del marco de las costumbres matrimoniales antiguas, el destino de la mujer viuda, divorciada o joven heredera. A los atenienses les complacía, sin duda alguna, hacer remontar esta legislación a Solón e incluso a Dracón, y no se excluye la posibilidad de que algunas disposiciones se hayan elaborado desde los comienzos de la ciudad. Pero, por lo que se deduce, por ejemplo, de los alegatos de los oradores de

finales del siglo V y del IV, parece claro que el derecho es el resultado de prácticas más o menos habituales que se han ido convirtiendo poco a poco en ley.

Gracias a todo lo anterior se ha podido describir cuál era la condición de la mujer ateniense, aunque siguen existiendo numerosas lagunas. Pero ¿qué sucede con las demás? A pesar de contar con algunos datos extraídos de aquí y de allá, la mayoría de las veces hemos de confesar nuestra ignorancia al respecto. Dejemos de lado, como una excepción que es, el caso de Esparta, y tal vez el de ciudades cretenses como Gortina, cuyas inscripciones aportan alguna luz sobre la organización familiar, y sobre todo sobre la transmisión y legitimidad de los bienes. Por lo que respecta al resto del mundo griego, solo se pueden ofrecer hipótesis.

Pero nos quedan las imágenes, las que adornan las paredes de los vasos, las que evocan las figuras de las diosas veneradas por doquier, las más modestas de los relieves funerarios o de las tumbas. El mundo griego era un conglomerado de pueblos y de ciudades y cada uno de ellos tenía sus propias leyes y sus propias costumbres. Pero todas ellas tenían en común una cierta concepción del hombre y de lo divino. Basta leer a Herodoto para convencerse de que, frente al mundo bárbaro, los griegos formaban un conjunto de pueblos que se reconocía en un mismo sistema de valores, valores que los aedos habían ido elaborando desde los orígenes de la ciudad griega. Es cierto que la ciudad había introducido elementos perturbadores en el seno de los valores aristocráticos. Pero ambos tipos de valores, los nuevos y los antiguos, se fundían en uno para hacer de la familia en el seno del *oikos* el fundamento de la sociedad. Una familia a la vez diferente y cercana a la que nosotros conocemos. Diferente porque, aunque la monogamia era la norma casi general, no por ello quedaba excluida la existencia de concubinas y de hijos ilegítimos en el seno del *oikos*. Pero cercana en el sentido de que los vínculos que unían a marido y mujer, a padres e hijos, no eran solo jurídicos, ya que estaban presentes sentimientos como el afecto, los celos o el resentimiento. No es una coincidencia el hecho de que los mitos griegos se hayan utilizado desde este punto de vista por aquellos que escrutan los misterios del alma, psicólogos y psicoanalistas.

Queda un último problema que hemos abordado solo superficialmente, el de la sexualidad. Creo que hay que desprenderse de la absurda convicción de que «a los griegos no les gustaban las mujeres». Porque aunque existe, ya lo hemos visto, una tradición misógina en el pensamiento griego, aunque además todo lo que se ha dicho y escrito sobre la pederastia o la homosexualidad griega se basa en evidencias, no es menos cierto que los griegos de la Antigüedad eran hombres como los demás, y que las mujeres no eran solo para ellos meras reproductoras necesarias para la supervivencia de la especie, sino también seres atractivos, seductores, amables, objetos de placer pero también de pasión amorosa. Tal vez Afrodita no era griega de nacimiento. No por ello se le negaba un lugar importante en el panteón de los griegos, y las cortesanas no eran las únicas en rendirle culto. Esto no quita nada a la originalidad de la condición femenina en el mundo griego; solamente invita a ser

prudentes cuando se aborda un tema como este.

Y llegamos al final. La mujer, desprovista de estatuto político personal, está considerada como una menor en el mundo de las ciudades griegas. Y seguirá siendo una menor hasta el final de la época clásica. Pero como garantiza la reproducción de la ciudad al dar a su esposo hijos legítimos, la mujer «ciudadana» ocupa en la sociedad cívica un lugar especial que paradójicamente se hará más firme a medida que los valores políticos vayan debilitándose en la ciudad. En cuanto a las demás mujeres, aquellas que por nacimiento o por otra razón estaban marginadas de la ciudad, no estaban ni mejor ni peor consideradas que las otras categorías de marginados. En resumidas cuentas, es interesante reconocer, al término de un estudio sobre la mujer griega, lo que sigue siendo lo esencial de la civilización griega: la Ciudad.

Apéndice I.
Hedna, pherné, proix: el problema de la dote en la Grecia antigua

La dote aparece en la época clásica como uno de los elementos del matrimonio griego: es la *proix* que el padre de la joven entrega a su futuro yerno. Pero este solo goza el usufructo. Si por alguna razón llega a repudiar a su mujer, esta recupera normalmente su dote. Para ello, el *kyrios* de la mujer impone sobre los bienes del marido una hipoteca. Si la mujer muere antes que su esposo y si deja hijos varones, la dote pasa a formar parte del patrimonio familiar y revierte en los hijos. Si por el contrario muere sin haber tenido descendencia, la dote vuelve normalmente a su *oikos* de origen. No es difícil imaginar que dichas prácticas provocaron seguramente numerosas protestas. Gracias a ellas y a los procesos a que dieron lugar conocemos nosotros el sistema de dote ateniense[141]. Pero hay una evidencia indiscutible: la mujer no era propietaria de su dote y no podía disponer libremente de ella, cosa que —según el testimonio de Aristóteles— no sucedía en Esparta. En Gortina, la dote representaba la parte de la herencia que recaía sobre la joven, por lo que esta tenía la propiedad absoluta de la misma. No sabemos gran cosa de las demás ciudades, pero podemos suponer que, en general, el sistema funcionaba como en Atenas.

En cuanto al siglo IV, período para el cual contamos con datos numéricos, la dote podía estar formada tanto por bienes raíces como por dinero en metálico, objetos preciosos, joyas, vestidos. Algunos autores piensan que el «ajuar» con el que la joven entraba en la casa de su esposo no se contabilizaba como parte de la dote[142]. Las pruebas aportadas no son del todo convincentes. Pero es difícil pronunciarse sobre este punto. Es evidente que un ajuar rico aumentaba de hecho, si no de derecho, el valor de la dote, lo que explica que algunos pleiteantes tengan interés en valorarlo y otros, por el contrario, en silenciarlo. En todo caso, no parece que haya llegado a constituir un elemento distintivo que, como algunos han supuesto, habría sido denominado con el término de *pherné*[143]. Más bien parece, en efecto, que *pherné* es sobre todo un término poético, que a menudo encontramos en las obras de los trágicos. No obstante, fuera de Atenas y a partir de la época helenística, llegará a ser de uso común para designar la dote, lo que explica que ambos términos hayan podido confundirse en una misma definición.

Ya hemos dicho que la dote era uno de los elementos constitutivos del matrimonio. ¿Quiere esto decir que era necesaria para asegurar la validez del mismo? Los importes de las dotes que conocemos se escalonan entre quinientas dracmas y tres talentos (dieciocho mil dracmas), lo que representa un amplio abanico[144]. Pero las investigaciones que han podido realizarse sobre el porcentaje que representaba la dote con relación al patrimonio familiar, bien es verdad que basadas en datos fragmentarios, prueban que dicho porcentaje era enormemente variable: veinte por

ciento e incluso tal vez más en algunos casos, menos de cinco por ciento en otros, ya que la cuantía de la dote no dependía necesariamente de la fortuna. Sea lo que fuere, un hombre que podía entregar a su hija una dote de quinientas dracmas tenía que poseer él mismo un patrimonio de al menos dos mil dracmas. Si tenemos en cuenta que, en el año 322, doce mil de los veintiún mil atenienses con los que entonces contaba la ciudad tenían un patrimonio cuyo valor era inferior a dicha suma, estamos tentados de pensar que la dote no era obligatoria, y que especialmente los más pobres casaban a su hija *áproikos*, sin dote. Sabemos no obstante que, en algunos casos, se ocupaba de dotar a las huérfanas de guerra. También se podía contar con la generosidad de parientes o amigos para dotar a una joven pobre. Finalmente, la ley preveía que la muchacha heredera de una fortuna pequeña recibiría de su pariente más próximo, si este se negaba a casarse con ella, una dote proporcional a la fortuna de dicho pariente[145]. Por consiguiente, la dote estaba bastante generalizada, y por ello constituía una prueba evidente de la legitimidad de una unión.

Pero se plantea entonces el problema del origen de esta costumbre, y, como consecuencia de ello, el problema de su significación real. En los poemas homéricos, en efecto, solo en dos ocasiones se hace referencia a los *proix* (*Odisea* XIII, 15; XVII, 413), y el significado del término es el de regalos, sin relación alguna con el matrimonio, y este término designa tanto los regalos que el futuro esposo entrega al padre de la joven, como los bienes concedidos por el padre de esta a su futuro yerno. Como ha señalado J. P. Vernant[146], este doble significado del término *hedna* es una prueba de que el matrimonio no se ha institucionalizado todavía como práctica social. Así por ejemplo, asistimos en la *Ilíada* al ofrecimiento que hace Agamenón a Aquiles, para conseguir que vuelva al campo de batalla de los aqueos, de una de sus hijas junto con abundantes regalos (*Ilíada*, IX, 132 ss.) que pueden considerarse como el equivalente de una dote, a pesar de que él mismo no exija de su futuro yerno los *hedna* tradicionales, es decir, los presentes que el pretendiente debe ofrecer normalmente al padre de la joven. De igual forma, el héroe troyano Otrinoeo que combate junto a Príamo le pide a su hija *anáednos*, sin *hedna*, pero con la promesa de realizar una gran hazaña (XIII, 365 ss.). Pero precisamente el hecho de que se insista en la ausencia de los *hedna* prueba que estamos ante casos excepcionales que se justifican por el valor del héroe (Aquiles) o por los servicios que puede ofrecer (Otrinoeo). La práctica habitual para quien quiere unirse en matrimonio con la hija de un héroe es el ofrecimiento de los *hedna*, regalos que consisten en objetos preciosos (trébedes, joyas), cabezas de ganado o esclavos. Pero ¿acaso se puede hablar, como a veces se ha hecho, de «matrimonio por compra»? La fórmula ha sido muy criticada por M. I. Finley[147]: la noción misma de compra —que supone un equivalente— es desconocida en el mundo homérico. Los intercambios se hacen sobre la base de entrega y recepción de regalos, y dependen no del valor de los productos intercambiados sino de aquellos que practican el intercambio. El de las mujeres responde a los mismos principios, y la presencia o la ausencia de *hedna* está en

función del valor respectivo de las familias que participan en él. Si Agamenón ofrece a su hija sin *hedna* es porque en el intercambio establecido con Aquiles el valor de este es superior al suyo. Pero la mayoría de las veces es la situación inversa la que prevalece: el joven que quiere conseguir la mano de la hija de un héroe, o de la supuesta viuda de un héroe en el caso de Penélope, debe ofrecer regalos a aquel cuyo valor es superior al suyo. Esto viene también a justificar el empleo del mismo término para designar tanto los dones que ofrece el pretendiente a su futuro suegro como los bienes entregados por el padre de la joven a su futuro yerno. Este último empleo es desde luego más raro. Pero no es necesario para justificarlo imaginar interpolaciones tardías, así como tampoco suponer que la coexistencia de las dos prácticas en apariencia opuestas refleja una evolución tardía. En realidad ambas prácticas son una muestra, como ya se ha visto, de un sistema de valores, el de la sociedad aristocrática de los poemas, y no existe entre ellas y la *proix* de la época clásica una relación directa.

Esta última se inscribe, en efecto, en el marco del sistema cívico. Nos gustaría poder precisar el momento en que se imponen los valores cívicos, pues es entonces cuando la *proix* sustituyó en cierta forma a los *hedna*. Desgraciadamente poseemos solo pocos indicadores. Nos ocuparemos de dos de ellos. El primero hace referencia al matrimonio de la hija del tirano Clístenes de Sición, matrimonio que podemos localizar con toda verosimilitud en la primera mitad del siglo VI. Ya se ha dicho que este matrimonio remitía a las prácticas de la época heroica: Agarista fue conseguida por el ateniense Megacles al término de un *agón*, de una lucha entre los pretendientes, que duró un año entero. Cuenta Herodoto que a la corte del tirano acudieron todos los jóvenes nobles que había en Grecia, quienes rivalizaron entre sí tanto por sus hazañas como por los presentes ofrecidos[148]. El segundo es una indicación de Plutarco en la *Vida de Solón*. Según esta, parece ser que el legislador ateniense prohibió las dotes y decidió que «la desposada solo llevaría consigo tres vestidos, objetos de poco valor y nada más. No quería que el matrimonio se convirtiese en un negocio lucrativo y un comercio[149]». Es de todos conocido que Plutarco ha novelado en bastante medida las *Vidas* de sus hombres ilustres. Sin embargo, lo que hace es recoger tradiciones que no pueden rechazarse pura y simplemente. Y la medida que él atribuye a Solón se inscribe en un conjunto de medidas suntuarias destinadas a hacer más real la igualdad entre los miembros de la comunidad cívica, sin perjudicar por ello la propiedad. Señalemos también que Plutarco emplea el término de *pherné* en lugar de *proix*.

Tal vez nos sea más fácil, con estos datos, intentar alguna explicación. El matrimonio de Agarista no nos remite solamente a la época heroica. Es también el reflejo de una realidad: que en el siglo VI la institución matrimonial no estaba aún consolidada ni se regía por las reglas que adoptará en la época clásica. El hijo de Agarista no es otro que Clístenes, el legislador ateniense, el fundador de la democracia. Y tenemos otros ejemplos de uniones parecidas entre miembros de la

aristocracia ateniense y extranjeras nobles. En realidad, solo a partir del 451, año de la famosa ley de Pericles, las únicas uniones legítimas serán las que se lleven a cabo entre un ateniense y la hija de un ateniense. No obstante, la medida atribuida por la tradición a Solón nos permite pensar que de hecho, y exceptuando a algunos miembros de las viejas familias aristocráticas, la mayoría de los atenienses se casaban sometiéndose a las normas de la comunidad. Ahora bien, esta comunidad es, teóricamente al menos, una comunidad isonómica, una comunidad de iguales. Por consiguiente, el intercambio de regalos ya no tiene razón de ser en las relaciones entre miembros de dicha comunidad. Por otro lado, la costumbre del reparto de los patrimonios, que al parecer funcionaba desde comienzos del siglo VI, hasta el punto de habérsele atribuido a veces el origen de la crisis agraria que afecta a Atenas en vísperas del arcontado de Solón, tal vez desempeñó un papel importante, ya que la dote constituía una especie de compensación que permitía mantener el equilibrio en el régimen de la propiedad. Lo que explicaría a la vez las medidas tomadas para evitar que dotes demasiado considerables lleguen a romper dicho equilibrio, pero también el cometido que los autores antiguos atribuían a las dotes, a las que consideraban un elemento determinante en la evolución de los bienes raíces. Finalmente, no hay ninguna duda de que la dote se inscribe en un sistema de evaluación de los bienes que nos remite una vez más, al menos por lo que Atenas se refiere, al siglo VI.

Apéndice II. La mujer griega y el amor

¿Qué lugar ocupaban el amor y la sexualidad en la vida de la mujer griega? Es una pregunta de difícil respuesta. Por un lado, los griegos eran menos discretos que nosotros en todo lo referente a la sexualidad. La representación de los órganos sexuales masculinos y femeninos era algo corriente, como lo atestiguan pinturas de vasos y esculturas. Algunas fiestas religiosas en honor de Dionisos se acompañaban de una procesión fálica, y las mujeres hacían pasteles en forma de órganos sexuales masculinos y femeninos para dárselos en ofrenda al dios. El carácter licencioso de algunas bromas en el teatro de Aristófanes y en la comedia en general es un ejemplo elocuente de que no había ninguna prohibición que impidiera las alusiones a las diferentes manifestaciones de la sexualidad.

Pero si bien los griegos hablaban del amor físico con una total franqueza, eran menos locuaces en lo relativo al sentimiento amoroso. Más aún, si alguna vez accedían a hablar de ello, era casi siempre para evocar los vínculos que unían a parejas del mismo sexo. Y esto no solo por lo que se refiere a los hombres, sino también a las mujeres. No olvidemos que la única expresión de un sentimiento amoroso procedente de una mujer que ha llegado hasta nosotros se la debemos a Safo, la famosa poetisa de Lesbos, que dedicaba versos encendidos de pasión y de deseo a sus jóvenes compañeras[150].

Antes de determinar el lugar que tenía el amor en la vida de las mujeres griegas, es necesario interrogarse sobre la importancia que pudieron tener en el mundo griego las relaciones homosexuales. Partiremos de un texto muy conocido, el *Banquete* de Platón, cuyo tema es precisamente el amor. Uno de los participantes en el diálogo es el poeta cómico Aristófanes, que interviene en el debate de forma burlona recordando que en una época pasada existían tres epecies de humanos: el varón, la hembra y el andrógino. Estos humanos tenían una forma extraña, «redonda, con la espalda y los costados redondeados, cuatro manos, cuatro piernas, dos caras completamente parecidas sostenidas sobre un cuello redondo, y sobre estas dos caras opuestas entre sí una sola cabeza, cuatro orejas, dos órganos genitales y todo lo demás en la misma proporción[151]». Estos singulares seres humanos quisieron atentar contra los dioses, y Zeus, para castigarlos, los cortó en dos. Pasemos por alto los detalles de esta operación quirúrgica, pero detengámonos en las consecuencias: desde ese momento, cada cual sueña con encontrar de nuevo su «mitad»; dicho de otra manera, «todas las mujeres que son una mitad de una hembra primitiva no prestan ninguna atención a los hombres y prefieren interesarse por las mujeres»… «Los que son una mitad de varón se interesan igualmente por los varones», y «cuando llegan a la edad viril aman a los muchachos, y si se casan y tienen hijos, no es por seguir una inclinación de la naturaleza, sino porque están constreñidos por la ley». Solamente «los hombres que

son una mitad de aquellos seres compuestos de dos sexos que se llamaban andróginos aman a las mujeres», «así como también todas las mujeres que aman a los hombres[152]».

Es evidente que para el poeta cómico, al menos tal como se expresa en el diálogo de Platón, solo la relación homosexual es una relación «normal»; la otra, la que une al hombre y a la mujer, deriva de esos seres híbridos que son los andróginos. Poco importa saber si Aristófanes dijo alguna vez tales palabras. Pero el hecho de que estén presentes en el diálogo atestigua que los griegos no consideraban la homosexualidad como una desviación con respecto a una sexualidad normal.

El problema de la homosexualidad griega ha sido objeto de estudios recientes, todos los cuales ponen de relieve el carácter social de un comportamiento sexual[153]. La parte fundamental de dichos trabajos se centra, por supuesto, en la homosexualidad masculina. Los testimonios sobre la homosexualidad femenina son, en efecto, escasos, y si exceptuamos los poemas de Safo y algunas pinturas de vasos, estamos muy mal informados sobre un fenómeno a cuyo desarrollo debían seguramente contribuir la existencia del gineceo y una cierta reclusión de las mujeres. Por el contrario, el conocimiento de la homosexualidad masculina, especialmente en la modalidad «pederástica», nos llega a la vez a través de numerosos testimonios literarios y de no menos numerosos testimonios iconográficos. Es necesario, en efecto, distinguir la pederastia de la homosexualidad propiamente dicha. Solo la primera disfrutaba de una situación social bien considerada y tenía una función pedagógica. El hombre mayor que se ataba afectivamente a un adolescente, a un *pais*, se convertía en cierto modo en su mentor, aquel que le ayudaba a pasar de la adolescencia a la edad viril. No faltaban las referencias míticas o épicas que justificaban tales amores —Zeus y Ganimedes, Aquiles y Patroclo—, y solo algunos pensadores ingenuos o conformistas como Jenofonte podían imaginar que ese tipo de relaciones no tenían un carácter sexual[154]. El objetivo fundamental de Platón en el *Banquete* consiste en distinguir el amor profano, el amor de los cuerpos, del amor divino, el dirigido al espíritu. Y esto es precisamente así porque el amor de los cuerpos existía también en las relaciones entre hombres. Dicho esto, la relación entre hombre mayor y adolescente, entre *erastés* y *eromene*, fuese o no de naturaleza sexual, se integraba en un marco social muy determinado, el de la ciudad aristocrática. Siguiendo con el *Banquete*, Platón hace decir a Pausanias, uno de los interlocutores de Sócrates, que considerar al amor entre muchachos como algo vergonzoso es algo propio de bárbaros o de tiranos: «Los tiranos, desde luego, no pueden permitir que entre sus súbditos surjan personas de gran valor, ni amistades ni uniones sólidas que el amor es especialista en formar. Los tiranos de Atenas lo aprendieron por experiencia. El amor de Aristogitón y la amistad de Harmodio, sólidamente cimentados, destruyeron su poderío[155]». La relación de pederastia estaba teñida, pues, para los griegos, de un carácter formador. Ligada al gimnasio —y es evidente que la desnudez de los cuerpos favorecía allí los acoplamientos—,

también lo estaba a todo un sistema de valores aristocráticos. Pero no por ello excluía otras relaciones de naturaleza heterosexual. Un mismo hombre podía haber estado unido en su juventud a un amante mayor que él, haber servido después, ya convertido en hombre adulto, de mentor a un adolescente, y no solamente podía casarse, por supuesto, sino también buscar placer en la relación amorosa con una o varias mujeres. Por lo demás, es significativo que sea precisamente este amor, el amor heterosexual, el que con más frecuencia es llevado al teatro, sea este trágico o cómico. Y hemos visto que en la epopeya la mujer era ya también un objeto erótico, fuese esposa o cautiva. Es más, la desconfianza hacia las mujeres, cuya intensidad hemos podido comprobar en Hesíodo, Aristófanes y otros, es la contrapartida de su atractivo sexual, y precisamente por esta razón, porque los hombres no podían luchar contra esta atracción, consideraban a la mujer como un ser temible, llena al mismo tiempo de astucia, de *metis*, y de hechizo.

El objeto de este amor, de este deseo, era en primer lugar la esposa, la que había sido elegida para tener herederos legítimos. Ya hemos visto, desde luego, que el matrimonio se presentaba primero como una alianza entre dos familias, entre dos *oikos*, y que la futura esposa se contentaba la mayoría de las veces con ver por primera vez el día de su matrimonio a aquel con quien iba a unirse. Pero aunque la elección de una esposa venía dictada casi siempre por consideraciones de orden material en las que no intervenía la atracción física, no hay que excluir sin embargo que dicha atracción física haya podido también ser determinante. Hacer hijos no era solamente un deber social y político, y no podemos dejar de recordar a este respecto el célebre pasaje del *Banquete* de Platón, en el cual Diotima, la extranjera de Mantinea, define para Sócrates lo que es el amor y de qué forma está ligado a la reproducción, pero también cómo solo es posible esta reproducción si va precedida del deseo: «Cuando llegamos a cierta edad, dijo Diotima, nuestra naturaleza siente el deseo de engendrar, pero solo puede engendrar en la belleza, no en la fealdad; y en efecto, la unión del hombre y de la mujer es concepción. Esta concepción es obra divina, y el ser mortal participa de la inmortalidad por la fecundación y la generación; pero esta mortalidad es imposible de alcanzar en lo que es discordante; ahora bien: lo feo no armoniza con lo divino, en tanto que lo bello sí lo hace. La belleza es, pues, para la generación una Moira y una Ilitiya. Por ello, cuando el ser impaciente por dar a luz se aproxima a lo bello se vuelve gozoso, y, en su júbilo, se dilata y da a luz y produce; en cambio, cuando triste y ceñudo se aproxima a lo feo, se da la vuelta y no engendra; retiene su germen y sufre. Ahí se origina el éxtasis que siente el ser fecundo y lleno de vigor en presencia de la belleza, porque esta le libera del profundo sufrimiento del deseo…»[156]. Diotima habla aquí como un hombre y lo que describe es el deseo masculino, pero un deseo que va dirigido a la mujer, y pues de lo que se trata es de concepción, a la mujer de la cual se espera una descendencia legítima.

Este deseo de la esposa legítima es también el motivo fundamental de la comedia de Aristófanes, *Lisístrata*. Son innumerables las citas que muestran de manera cruda

la situación en la que se encuentran, en la obra, los pobres atenienses, incapaces de contener su deseo e incluso de disimularlo delante de los espectadores. Es muy elocuente a este respecto el diálogo que mantienen Mirrina, una de las compañeras de Lisístrata, y su esposo:

> CINESIAS: Ya no encuentro ningún aliciente en la vida desde que se fue de casa. Siento mucha pena cuando entro en ella; todo me parece desierto; y los manjares que como no tienen para mí ningún sabor. Porque estoy en erección.
>
> MIRRINA (al foro): Yo le amo, sí, le amo. Pero a él no le importa mi amor. No me obligues a ir a su lado.
>
> CINESIAS: Mi dulcísima Mirrinita, ¿por qué haces eso? Baja hasta aquí.
>
> MIRRINA: No, por Zeus, no iré.
>
> CINESIAS: ¿No vas a bajar si te estoy llamando, Mirrina?
>
> MIRRINA: Me llamas sin ninguna necesidad.
>
> CINESIAS: ¿Yo, sin necesidad? Di más bien que no puedo más[157].

En un registro diferente, muestra Jenofonte en el *Económico* el mismo entendimiento físico entre marido y mujer, con ese tono moderado de hombre de bien que le es habitual. Iscómaco, el ateniense modelo del diálogo, tras contemplar a su mujer «llena de afeites de albayalde para aclarar la tez más de lo natural, muy maquillada con orcaneta para aparentar un color más rosado del que en realidad tenía, con zapatos de altos tacones para parecer más alta de lo que naturalmente era», se propone demostrarle la superioridad de la belleza en estado natural sobre una belleza artificial a base de afeites. Para lo cual, empieza preguntándole: «¿Acaso no nos hemos casado para que nuestros cuerpos formen también una comunidad?». Y al recibir una respuesta afirmativa de su esposa, continúa diciendo: «En esta comunidad de nuestros cuerpos, ¿cómo crees que merezco más tu amor: tratando de ofrecerte un cuerpo sano y vigoroso gracias a mis cuidados y que veas que el color de mi piel es por eso natural, o embadurnándome de bermellón o maquillándome con rosicler debajo de los ojos para aparecer ante ti y tomarte en mis brazos, y engañarte así, ofreciendo a tus ojos y a tus caricias bermellón en lugar de mi piel con su color natural?»[158].

Pero no todos los hombres pensaban como Iscómaco, y gracias a numerosos testimonios sabemos que las cortesanas no eran las únicas mujeres que se servían de artimañas para seducir a los hombres. En la comedia antes aludida, *Lisístrata*, se mencionan todos los medios utilizados por la esposa de un ateniense para despertar el deseo de su marido… o de su amante. A su amiga Cleónice, que se pregunta qué pueden hacer las mujeres por la salvación de la ciudad «… si nos pasamos la vida inactivas con nuestro colorete, ataviadas con túnicas de color azafrán, muy emperifolladas con mantos cimbéricos talares y con peribárides», le responde

Lisístrata: «Esto es precisamente lo que nos salvará, las pequeñas túnicas color azafrán, los perfumes, las peribárides, la orcaneta, los vestidos transparentes[159]». De esta manera, despertando el deseo de sus esposos, pero negándose a satisfacerlo, les obligarán a firmar la paz.

El amor, el deseo, incluso la pasión, desempeñaban un papel no desdeñable en las relaciones entre hombres y mujeres, incluso en el marco de la vida conyugal. Además, es significativo que a finales del siglo IV, y en relación con la decadencia de la vida poética, cuando se incrementa la importancia de la esfera privada, el amor se convierte en uno de los motivos principales de las intrigas teatrales, un amor cuyo desenlace normal y deseado es el matrimonio. Así es el amor que siente Sóstrato por la hija de Cnemón el misántropo, en la obra del mismo título de Menandro, *El misántropo*, amor que nace desde el mismo momento en que ve a la joven y que él experimenta como un mal que solo podrá ser mitigado cuando su padre se la entregue y pueda quererla siempre[160]. También lo es el que une a Démeas con su concubina Crisis en *La doncella de Samas* del mismo Menandro, y el que provoca la desesperación de Quéreas en el *Escudo*, cuando se entera de que la hermana de su amigo Cleóstrato, de quien está locamente enamorado, tiene que casarse, por su condición de muchacha heredera, con su viejo tío. Puede objetarse que aquí nos movemos en el terreno de la ficción, y que las cosas no eran lo mismo en la realidad. Pero entre los discursos que han llegado hasta nosotros atribuidos a Demóstenes, hay un texto que demuestra que el amor apasionado también se daba en la buena sociedad ateniense del siglo IV. Se trata del alegato pronunciado por un tal Mantíteos contra su hermanastro Boeto. El primero era el hijo legítimo del ateniense Mandas; el segundo, un hijo natural que Mantias había tenido con una tal Plangón, amante suya a la que mantenía. Dicha Plangón era también ateniense, hija de ciudadano, y no una *pallaké*, una concubina, ya que tenía su propia casa. El orador dice que las relaciones que mantenía con Mantias eran «apasionadas», siendo esta pasión culpable de que Mantias hubiera desatendido a su familia legítima[161]. Poco importa ahora la buena o mala fe del orador. Pero el hecho de mencionar una situación semejante muestra de por sí la existencia del amor-pasión entre un ateniense y una ateniense de pleno derecho y que esta no era su esposa. Con mayor motivo podía sentirse un amor así por una cortesana, por una de esas mujeres profesionales del amor. Ya hemos recordado el caso de Pericles y el amor que sentía por Aspasia. Es evidente que la atracción física era aquí fundamental, más aún que en la relación conyugal. Hemos señalado en capítulos precedentes el lugar especial que estas mujeres ocupaban en la sociedad griega, y muy especialmente en ciudades como Atenas o Corinto. La razón misma de su importancia era el deseo que despertaban en sus amantes. Eran, por lo general, hermosas, y era su belleza lo que primero utilizaban para atraer a los hombres. Un fragmento de la obra de un poeta cómico nos sirve de muestra del conocimiento que tenían de todas las estratagemas que podían hacerlas más y más atractivas, estratagemas que las viejas cortesanas enseñaban a las más jóvenes: «Una

vez que comienzan a ganar dinero, se interesan por las jóvenes que están empezando a dar los primeros pasos en el oficio. Las moldean a su manera y cambian su aspecto exterior. ¿Que esta es bajita? Le ponen corcho en los zapatos. ¿Aquella es demasiado alta? Se calza unas delgadas zapatillas y camina con la cabeza inclinada entre los hombros, lo que reduce su tamaño. ¿Aquella otra no tiene caderas? Se pone un miriñaque y los espectadores se extasían ante su hermoso trasero. Tienen senos postizos como los actores. Se los colocan muy erguidos, y cuelgan sus vestidos de ellos como si fueran perchas. ¿Las cejas son demasiado ralas? Se las riñen con hollín de lámpara. ¿Son demasiado oscuras? Las untan con albayalde. Si la cortesana tiene la piel demasiado blanca, se pone colorete. Si hay alguna parte de su cuerpo especialmente atractiva, la deja al descubierto. ¿Tiene dientes bonitos? Se pasa el tiempo provoc ando la risa para que el acompañante pueda admirar la boca de la que tan orgullosa está. Si no tiene ganas de reír… sostiene una fina rama de mirto entre los labios, de manera que no le quede más remedio que sonreír aunque no quiera[162]».

Pero los reproches dirigidos por Jenofonte a su joven esposa demuestran que las mujeres de la buena sociedad también recurrían a estratagemas semejantes para retener a sus esposos. Los afeites, los vestidos provocativos, las túnicas transparentes a las que alude Lisístrata, tantas armas utilizadas por las mujeres para atraer a los hombres, maridos o amantes, a los que querían seducir o retener. Y una vez más comprobamos que también en este terreno había una cierta distancia entre la condición social de la mujer —eterna menor que pasa de la tutela de su padre a la de su marido— y su condición real[163]. El discurso de Lisias *Defensa de la muerte de Eratóstenes*, una de las fuentes que nos proporciona información sobre la legislación relativa al adulterio en Atenas, es asimismo un testimonio elocuente de las tretas a las que una mujer podía recurrir para satisfacer su deseo y engañar al marido. Sin duda alguna, la iniciativa en este enredo partió de Eratóstenes, quien, tras haber visto a la joven mujer con ocasión de los funerales de su suegra, sobornó a la joven esclava que iba al mercado para entrar en contacto con la mujer codiciada[164]. Pero esta, una vez que se convirtió en la amante de Eratóstenes, solo pensaba en facilitar las visitas nocturnas de su amante, y con el pretexto de que tenía que ocuparse de su hijo recién nacido, instaló en la planta baja de la casa el cuarto de las mujeres y relegó a su marido al piso alto. Pues bien, si Eufileto, el marido engañado, no hubiese sido alertado «solícitamente» por una antigua amante de Eratóstenes, celosa por verse desdeñada, nunca se habría enterado de su infortunio. Primero hizo confesar a la joven sirvienta que servía de intermediaria entre los dos amantes. Después, tras conocer por medio de la sirvienta que Eratóstenes iba a venir a su casa una noche, reunió a varios amigos y consiguió sorprender a su mujer en flagrante delito: «Al empujar la puerta de la habitación, los primeros que entraron conmigo, y yo mismo, tuvimos tiempo de ver al hombre acostado junto a mi mujer; los que venían detrás lo vieron completamente desnudo en la cama[165]». Esta escena de vodevil acabaría

trágicamente con el asesinato del culpable, pues Eufileto utilizó como pretexto la ley que permitía al marido que sorprendía a su mujer en flagrante delito de adulterio matar a su cómplice sin mediar proceso alguno. De todas maneras, el proceso se llevó a cabo, pero contra Eufileto, y gracias a la defensa que él mismo pronunció en su defensa conocemos esta historia. A través de la misma podemos adivinar también una realidad cotidiana diferente de la imagen bastante desdibujada que un simple análisis de la vida de las mujeres a partir de su condición social y jurídica nos permite contemplar.

Las mujeres griegas no eran por lo tanto simples reproductoras destinadas a dar hijos legítimos a sus esposos y ciudadanos a la ciudad. Y la distinción que hace el orador del discurso *Contra Neera* entre las cortesanas dedicadas al placer y las esposas legítimas consagradas a la procreación era bastante simplificadora, y destinada más a apoyar su demostración que a reflejar la realidad. Es cierto que el comportamiento de las mujeres frente a la pasión amorosa y al deseo nos ha llegado a través de las palabras de hombres. Pero lo que Safo, única mujer que ha descrito la pasión amorosa, sentía por sus jóvenes compañeras, podían otras experimentarlo por el hombre que amaban. No podemos dejar de citar algunos encendidos versos de la poetisa. Esto le decía a una tal Agalis: «Apenas te miro y entonces no puedo decir ya palabra. Al punto se me espesa la lengua y de pronto un sutil fuego me corre bajo la piel, por mis ojos nada veo, los oídos me zumban, me invade un frío sudor y toda entera me estremezco, más que la hierba pálida estoy y apenas distante de la muerte me siento, infeliz[166]».

Y a otra: «Viniste, hiciste bien, te anhelaba a mi lado, a ti, que enfriaste mi corazón ardiente de deseo[167]». Pero Safo no solo aludía a «Eros turbador de los sentidos» cuando hablaba del deseo que sentía hacia sus compañeras. En boca de una joven pone las siguientes palabras: «Dulce madre mía, no puedo ya tejer mi tela, consumida de amor por un joven, vencida por la suave Afrodita[168]». Por consiguiente, no está de más reconocer algún valor a las palabras que un poeta como Eurípides pone en boca de sus protagonistas, que haga hablar a Medea llorando el amor de Jasón, o a Fedra muriendo de amor por Hipólito. Y poco importa que para el poeta sea Cipria, es decir, Afrodita, la única responsable del fuego que las consume; la realidad de esta pasión permanece, de este Eros que «vierte gota a gota el deseo en los ojos, el deleite en el alma».

Terminemos con la descripción de una mujer que se dispone a reunirse con su esposo en el lecho: «Lava su adorable cuerpo con ambrosía y a continuación lo unta con un aceite graso, divino y suave, de perfume inimitable; al agitarlo en el palacio de Zeus, de puertas de bronce, el cielo y la tierra se colman de su fragancia. Una vez ungido el hermoso cuerpo, se peina los cabellos con sus propias manos y forma unas lustrosas trenzas, bellas y divinas, que cuelgan de la cabeza inmortal. Se cubre después con un manto divino labrado para ella por Atenea, engalanado con numerosos adornos, y lo sujeta al cuello con broches de oro. Se pone un ceñidor

ornado con cien flecos, y en los lóbulos perforados de ambas orejas cuelga unos pendientes de tres piedras preciosas, de aspecto granuloso, en los que resplandece un encanto infinito. Finalmente, la divina por excelencia se cubre la cabeza con un velo hermosísimo, nuevo, tan blanco como el sol, y calza sus tersos pies con bellas sandalias[169]».

Esta mujer que se prepara para el amor es Hera, y el esposo con quien va a reunirse es Zeus, el señor de los dioses y de los hombres.

Bibliografía

Obras generales

BURCK, E.: *Die Frau in der Griechisch-römischen Antike*, Munich, 1969.

HARRISON, A. R. K.: *The Law of Athens*, I. *The Family and Property*, Oxford, 1968.

LACEY, W. K.: *The Family in Classical Greece*, Ithaca-Nueva York, 1968.

LEIPOLDT, J.: *Die Frau in der Antiken Welt*, 2.ª ed., Leipzig, 1955.

MAC CLEES, H.: *A Study of Women in Attic Inscriptions*, Nueva York, 1920.

PAOLI, U. E.: *La donna greca nell'Antichita*, Florencia, 1953.

POMEROY, Sarah B.: *Goddesses, Whores, Wives and Slaves Women in Classical Antiquity*, Nueva York, 1975 (Madrid, 1987).

SELTMAN, Ch.: *Women in Antiquity*, Londres, 1956.

LEFKOWITZ, Mary R. y FANT, Maureen B.: *Women's Life in Greece and Rome*, Londres, 1982 (textos escogidos).

FOLEY, H. (ed.): *Relections of women in Antiquity*, Londres-Nueva York, 1982.

Época homérica

FINLEY, M. I.: «Marriage, Sale and Gift in the Homeric World», *RIDA*, 3.ª ser., 2, 1955, pp. 167-194 (*Economy and Society in Ancient Greece*, Londres, 1981, pp. 233-248).

HIRVONEN, K.: *Matriarchal Survivals and Certain Trends in Homer's Female Characters*, Helsinki, 1968.

LACEY, W. K.: «Homeric *Hedna* and Penelope's *Kyrios*», *Journal of Hellenic Studies*, 86, 1966, pp. 55-68.

MONSACRE, H.: *Autour du corps héroïque: masculin, féminin et souffrance dans L'Iliade*, París, 1983.

PEMBROKE, S.: «Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 30, 1967, 1-35.

POMEROY, S.: «A Classical Scholar's Perspective on Matriarchy», *Liberating Women's History*, Urbana, Illinois, 1975.

TRIETSCH, F. F. J.: «The Women of Pylos», *Minoica*, 1958, pp. 406-445.

Época arcaica

GERNET, L.: «Mariages de tyrans», *Anthropologie de la Gréce antique*, París, 1968, pp. 344-359.

ROUGE, J.: «La Colonisation grecque et les Femmes», *Cahiers d'Histoire*, 15, 1970,

pp. 307-317.
VERNANT, J. P.: «Le Mariage», *La Parola del Pasato*, 1973, pp. 51-79 (*Mythe et Société en Grèce ancienne*, París, 1974, pp. 57-82).
VIDAL-NAQUET, P.: «Esclavage et ginécocratie dans la tradition, le mythe et l'utopie», *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, 1970, pp. 63-80 (*Le Chasseur noir*, París, 1981, pp. 267-288).

Época clásica

GOMME, A. W.: «The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Century B. C.», *Classical Philology*, 20, 1925, pp. 1-25 (*Essays in Greek History and Literature*, Oxford, 1937, pp. 89-115).
HERFST, P.: *Le Travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Utrecht, 1922.
MODRZEJEWSKI, J.: «La Structure juridique du mariage grec», *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi*, Bolonia, 1981, pp. 231 ss.
RICHTER, D. C.: «The Position of Women in Classical Athens», *Classical Journal*, 67, 1971, pp. 1-8.
SAINTE CROIX de, G. E. M.: «Some Observations on the Property Rights of Athenian Women», *Classical Review*, 20, 1970, pp. 273-278.
SCHAPS, D. M.: *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edimburgo, 1979.
SELTMAN, Ch.: «The Status of Women in Athens», *Greece and Rome*, 2.ª ser. 2, 1955, pp. 119-124.
THOMSON, W. E.: «Athenian Marriage Patterns: Remarriage», *California Studies in Classical Antiquity*, 5, 1972, pp. 211-225.
WOLFF, H. J.: «Marriage Law in Ancient Athens», *Traditio*, 2, 1944, pp. 43-95.

Época helenística

PREAUX, Cl.: «Le Statut de la femme à l'époque hellénistique, principalement en Egypte», *Recueils de la société Jean Bodin*, II, 1959, I, pp. 127-175.
VATIN, Cl.: *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, París, 1970.

Las mujeres en la literatura y el pensamiento griegos

DETIENNE, M.: *Les Jardins d'Adonis*, París, 1972; *Dionysos mis à mort*, París, 1977.
DOVER, J. K.: «Classical Greek Attitude to Sexual Behaviour», *Arethusa*, 6, 1973, pp. 59-73.
FLACELIERE, R.: «D'un certain féminisme grec», *REA*, 64, 1962, pp. 109-116; «Le Féminisme dans l'ancienne Athènes», *Comptes rendus de l'Académie des*

Inscriptions et Belles-Lettres, 1971, pp. 698-706.

FOLEY, Helen P.: «Reverse Símiles and Sex Roles in the Odyssey», *Arethusa*, 11, 1978, pp. 7 ss.

LORAUX, N.: *Les Enfants d'Athéna*, París, 1982; «Le Lit, la Guerre», *L'Homme*, 21, 1981, pp. 37-67.

MAC DOWELL, D.: «Love versus the Law: An Essay on Menander's Aspis», *Greece and Rome*, 29, I, 1982, pp. 42-52.

PANOFSKY, D. y E.: *Pandora's Box. The Changing Aspects of a Mythical Symbol*, Nueva York, 1962.

PETRE, Z.: «*Astoxenoi*. A propos du statut des femmes dans la cité d'Eschyle», *Revue roumaine d'Histoire*, 19, 1980, pp. 173-181.

POMEROY, S.: «Feminism in Book V of Plato's Republic», *Apeirón*, 8, 1974, pp. 32-35.

ROGERS, K.: *The Troublesome Helpmate. A Histoiy of Misogyny in Literature*, Seattle, 1966.

VIDAL-NAQUET, P.; ROSELLINI, M.; SAID, S.; AUGER, D., *Aristophane, Les Femmes et la Cité* (*Cahiers de Fontenay*, 17), París, 1979.

WENDER, D.: «Plato: Misogynist, Paedophile and Feminist», *Arethusa*, 6, 1973, pp. 75-90.

WRIGHT, F. A.: *Feminism in Greek Literature: From Homer to Aristotle*, Nueva York, 1969.

ZEITLIN, Froma I.: «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia», *Arethusa*, 11, 1978, pp. 140-184; «Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' *Thesmophoriazousae*», *Reflections of Women in Antiquity* (ed. H. Foley), Londres-Nueva York, 1982; «Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter», *American Classical Studies in Honor of J. F. Vernant, Arethusa*, 15, 1982, pp. 129-157.



CLAUDE MOSSÉ (París, Francia, 1924). Historiadora francesa, especialista en historia de la antigua Grecia. Su nombre se asocia a los también eminentes historiadores franceses ya fallecidos Jean Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet.

Profesora emérita de la Universidad de París VIII, ha escrito una veintena de libros, principalmente sobre la Grecia clásica (siglo V a. C. y siglo IV a. C.) y el período helenístico (de finales del siglo IV a. C. hasta la conquista de Roma).

Notas